Class 265.6B5 P418 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lattritiondapres0000jper

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

X

SECTION THÉOLOGIQUE : I

L'ATTRITION

D'APRÈS

LE CONCILE DE TRENTE

ET D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

J. PÉRINELLE, O. P.

LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique)
REVUE DES SCIENCES
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES
1927

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

Pour tout ce qui concerne la Direction de la *Bibliothèque thomiste* s'adresser à M. P. MANDONNET, 29, avenue du Château, Bellevue (Seine-et Oise).

Pour tout ce qui concerne l'Administration, s'adresser à M. L'ADMINISTRATEUR DE LA BIBL. THOMISTE, Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Prière d'adresser directement les commandes à

M. L'ADMINISTRATEUR
DE LA BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique).

Compte de chèques postaux :

Pour la France : LILLE, C. C. 158 87, Georges SYNAVE, 32, rue de Lille, ROUBAIX (Nord).

Pour la Belgique : C. C. 1340 65, Georges SYNAVE, Kain.

Avis important :

1° **Souscripteurs :** Ceux qui souscrivent à toute la Collection de la *Bibliothèque thomiste* bénéficieront d'une réduction de **20** % sur le prix de chaque volume paru ou à paraître.

2° Les **Abonnés** de la *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* bénéficient d'une réduction de **20** %.

3° Les **Membres** de la *Société Thomiste* bénéficient d'une réduction de **20** %.

4° Les Abonnés de la *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* et les Membres de la *Société Thomiste* qui souscrivent à toute la Collection de la *Bibliothèque thomiste* bénéficieront d'une réduction globale de **25** %.

Ces réductions ne sont faites qu'à la condition **expresse** de s'adresser **directement** à M. l'ADMINISTRATEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, Le Saulchoir, Kain (Belgique).

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES

Trimestrielle

Publiée sous la direction d'un groupe de Dominicains français professeurs au Collège théologique du Saulchoir, Kain (Belgique).

Prix de l'Abonnement : France et Belgique **40** fr.
Autres Pays **50** fr.

Administration : Librairie VICTOR LECOFFRE, J. GABALDA, rue Bonaparte 90, Paris.

L'ATTRITION

D'APRÈS

LE CONCILE DE TRENTE

ET D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : Pierre MANDONNET, O. P.

X

SECTION THÉOLOGIQUE : I

L'ATTRITION

D'APRÈS

LE CONCILE DE TRENTE

ET D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

PAR

J. PÉRINELLE, O. P.

LE SAULCHOIR, KAIN (Belgique)
REVUE DES SCIENCES
PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES
1927

265.6135
P418
888.1

Nous avons lu l'ouvrage du R. P. J. Périnelle, O. P., intitulé : L'ATTRITION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE ET D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN, *et nous l'avons jugé digne d'être publié.*

Le Saulchoir, le 6 janvier 1927.

Ch. V. HÉRIS, O. P.
Lecteur en Théologie.

M.-D. CHENU, O. P.
Lecteur en Théologie.

IMPRIMI POTEST :

23 januarii 1927.

Fr. R. LOUIS, O. P.
Pr. Prov.

IMPRIMATUR :

Insulis, 16ª Aprilis 1927.

G. DELBROUCQ,
v. g.

AVANT-PROPOS

Le mot *attrition* est classique en théologie ; il évoque l'idée d'un repentir inférieur à la contrition parfaite et cependant légitime.

Dans une pauvre vie comme la vie humaine où Dieu doit si souvent exercer sa Miséricorde, ce sentiment a une capitale importance. Regretter ses péchés comme il faut est pour beaucoup une essentielle condition du salut éternel.

Car on doit les regretter comme il faut ; tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Or, à propos de ce *comme il faut*, une question se pose, âprement débattue jadis et qui ne semble pas complètement résolue encore : l'attrition exige-t-elle comme motif un certain amour de bienveillance pour Dieu [1] ?

C'est cette question que nous voudrions examiner. Nous essayerons de préciser l'enseignement de l'Église, puis de dégager la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

De là les deux parties de ce simple essai, que nous souhaiterions voir approfondir et au besoin rectifier par d'autres, essai où s'engagent d'intéressantes questions de méthode du travail théologique, et dont le mérite, s'il y en a, revient à nos maîtres, en particulier à nos maîtres du Saulchoir.

Le Saulchoir, 8 Décembre 1926,
en la fête de l'Immaculée-Conception.

1. C'est, on le voit, d'un point de vue restreint que nous entreprenons cette étude sur l'*Attrition*. Nous laisserons donc de côté délibérément certains aspects de la question, celui de la *Res et Sacramentum* par exemple.

PREMIÈRE PARTIE

L'ATTRITION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

L'enseignement de l'Église sur l'attrition se trouve contenu surtout dans les sixième et quatorzième sessions du concile de Trente. Pour faire comprendre cet enseignement, nous procéderons ainsi. Nous indiquerons d'abord sommairement la façon dont la question se posait au seizième siècle. Puis nous essayerons de retrouver le vrai sens des décisions du Concile, celui que les Pères ont entendu leur donner ; l'examen du texte des sessions nous guidera dans cette tâche, et aussi les discussions auxquelles a donné lieu sa rédaction[1]. Enfin nous résumerons l'enseignement catholique depuis le Concile.

1. Les récentes publications de la Goerresgesellschaft permettent de suivre, jour par jour, les travaux des théologiens et des Pères, pendant les sept mois de préparation de la sixième session *(Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio,...* Fribourg-en-Brisgau). Nous avons trouvé des documents utiles dans le tome I (diariorum pars prima, 1901), le tome II (diariorum pars secunda, 1911), le tome V (actorum pars altera, 1911) et le tome X (epistularum pars prima, 1916). Ils diminuent l'intérêt de l'Histoire de Pallavicini (Cardinal Sforza), *Histoire du concile de Trente.* (La première édition est de 1556-1557. Nous citerons l'ouvrage d'après la traduction française de Migne, 1844-1845, 3 vol.). — Pour la quatorzième session la Goerresgesellschaft n'a encore rien publié, mais il y a beaucoup à prendre dans Pallavicini, dans Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini* (t. I, 1874), dans Le Plat, *Monumentorum ad historiam concilii tridentini... spectantium... collectio* (t. IV, 1784), et dans Baronius-Raynaldi, *Annales Ecclesiastici* (t. XXXIII, 1878). En outre le regretté Mgr Ehses avait bien voulu, en souvenir d'une vieille fraternité de travail à Rome, revoir pour nous, sur les manuscrits originaux, quelques textes publiés par Theiner d'une façon incorrecte. — Pour l'identification des noms propres, nous avons consulté Gams, Hurter *(Nomenclator literarius)*, Quétif-Echard *(Scriptores Ordinis Praedicatorum)* et les tables onomastiques des publications de la Goerresgesellschaft.

CHAPITRE PREMIER

COMMENT SE POSE LA QUESTION DE L'ATTRITION AU MOMENT OU S'OUVRE LE CONCILE.

Tradition des Pères de l'Église. — Écoles théologiques du moyen âge. — Réforme protestante. — Cajétan et les docteurs de Salamanque. — Rigoristes, modérés, libéraux.

Une étude historique détaillée et nuancée de la doctrine catholique du repentir, de son rôle dans le pardon des péchés, de ses rapports avec l'amour de Dieu, serait intéressante, mais n'entre pas dans notre programme. Nous faisons œuvre de théologie positive, non d'histoire. Nous voulons seulement, par quelques notes sur la tradition des Pères de l'Église, sur les doctrines théologiques du moyen âge et du début du XVI[e] siècle, sur les opinions luthériennes, montrer, très sommairement et par les sommets, comment se pose le problème de l'attrition au moment où s'ouvre le concile de Trente [1].

---

1. Nous nous excusons de raccourcir ainsi les choses. Ce chapitre, et plus encore le chapitre quatrième, sont pour nous secondaires ; leur seul but est d'encadrer par quelques notes rapides l'étude sur le concile de Trente. — On trouvera des détails intéressants sur l'ensemble de la question dans J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae tredecim primis sæculis in Ecclesia occidentali et hucusque in orientali observata* (Paris, 1651, in-f°) (contient quelques erreurs) ; dans les articles *Absolution*, *Attrition* et *Contrition* du *Dict. de Théol. Cath.* — La note du R. P. Neveut, C. M., sur *l'Attrition d'amour*, parue dans le *Divus Thomas* (Plaisance) de janvier 1927, (pp. 118-122) est sans valeur historique. L'auteur y use, d'un bout à l'autre, d'un singulier procédé de simplification qui dénature tout. Un seul exemple suffira à le montrer. Le R. P. écrit (p. 121) : « La théorie rigoriste a-t-elle été vraiment soutenue ? Les « théologiens du XII[e] siècle ont-ils soutenu que pour se préparer à l'absolution il « fallait un acte de contrition inspirée par la charité ? Ils ont soutenu que pour « obtenir la justification, il fallait la contrition inspirée par la charité ou mieux « informée par la charité ou la grâce sanctifiante. Ce n'est pas la même chose. Saint « Thomas soutient cette théorie et, avec lui, Alexandre de Halès, saint Bonaven- « ture, Albert le Grand, Scot, etc. Même ses adversaires n'ont pas d'autre opinion... « Cette doctrine universellement admise au moyen âge l'est encore par les tho- « mistes des âges postérieurs, v. g. par Gonet dans son Manuel Théologique ». Le bref exposé du présent chapitre suffira à montrer la fausseté de ces affirmations. Pour les éviter d'ailleurs le R. P. N. n'aurait même pas eu besoin de consulter direc-

Jusqu'au onzième ou douzième siècle, semble-t-il, on n'employa pas dans la langue chrétienne le mot même *d'attrition*. Pour désigner le regret qui prépare le pécheur à la rémission de ses fautes, les Pères se servent indifféremment des expressions : contrition, conversion, componction, douleur. Ils exigent que ce regret soit sincère [1], et s'efforcent d'en élever les motifs [2]. Une belle recommandation de saint Jean Chrysostome résume leur enseignement : « Quand tu as péché, gémis non de ce que tu dois encourir une « peine, car cela n'est rien, mais de ce que tu as offensé ton Seigneur, « si bon, si plein d'amour pour toi, si attaché à ton salut qu'Il a livré « pour toi son Fils » [3].

Faut-il conclure de ces exhortations que, pour eux, les pécheurs doivent faire un acte de charité, au sens précis de ce mot, avant de recourir au sacrement de Pénitence [4] ? Non ; leurs paroles n'ont pas cette rigueur théologique [5]. Mais on les eût fort étonnés, et sans doute scandalisés, si on leur eût parlé de repentir sans amour. Quant aux parts respectives, dans le pardon, du repentir et de l'absolution, ils ne cherchent pas à les déterminer. Ils affirment simplement, comme d'indiscutables vérités, l'efficacité de l'un et de l'autre [6].

Les premiers théologiens scolastiques font de même [7].

Mais, dès le douzième siècle, leurs successeurs immédiats abordent franchement le délicat problème de ce partage. Rien de plus naturel ; c'est l'époque du grand effort pour élaborer la théorie des

---

tement les œuvres des théologiens du moyen âge ; il aurait pu simplement parcourir des articles comme ceux du *Dict. de Théol. Cathol.* Ainsi dans son article sur l'*Absolution, Sentiments des anciens scolastiques*, VACANT après avoir exposé les théories des théologiens du XII[e] siècle conclut ainsi : « Tous les auteurs que nous « avons rencontrés jusqu'ici supposaient que la contrition requise pour l'absolu- « tion est la contrition parfaite. C'est pourquoi ils admettaient que le péché est « remis avant l'absolution » (col. 175). Et de même, un peu plus bas (col. 175), il déclare, à propos d'Albert le Grand : « Il *(Albert)* pense, avec Alexandre de Halès « et les auteurs antérieurs, que la contrition proprement dite doit précéder la con- « fession et l'absolution, et qu'elle remet la tache et la peine éternelle du péché ». — Nous pourrions continuer ainsi ; mais à quoi bon ?

1. MORIN, *op. cit.*, l. I, ch. XI, n. 2, p. 27.

2. *Ib.*, l. I, ch. XIII, n. 8, p. 32.

3. *Ib.*, l. I, ch. XII, n. 12, p. 30.

4. Nous écrirons *Pénitence* avec une majuscule, quand il s'agira du sacrement.

5. MORIN, *op. cit.*, l. I, ch. XVIII, n. 1, p. 43 ; n. 20, p. 47.

6. *Ib.*, l. VIII, ch. II, n. 2, p. 502 ; VACANT, art. *Absolution*, col. 182, dans le *Dict. de Théol. Cathol.*

7. VACANT, *art. cit.*, col. 171 et 182. — Pour la période scolastique il faut consulter POL. SCHMOLL, *Die Busslehre der Frühscholastik* (Munich, Lentner, 1909) et J. GÖTTLER, *Der heilige Thomas und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakraments* (Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1904).

Sacrements. Nous n'avons pas à examiner ici en détail les solutions qu'ils lui donnent. Ce qui nous intéresse, c'est que, pour le résoudre, aucun d'eux ne songe à diminuer le rôle du repentir. Ils n'admettent même pas de différence entre le regret nécessaire en l'absence de l'absolution, et le regret suffisant pour préparer à l'absolution, affirmant qu'il faut, dans les deux cas, une vraie contrition, vivifiée par la charité. Telle est, par exemple, la doctrine de Pierre Lombard [1].

---

1. Morin, *op. cit.*, l. I, ch. XVIII, n. 1, p. 43 ; Vacant, *art. cit.*, col. 172-175. — Quel est alors pour ces auteurs le rôle de l'absolution sacerdotale ? Ils ne sont pas d'accord sur ce point. Pour Hugues de Saint-Victor, par exemple *(De Sacramentis*, L. II, P. XIV, c. 8 ; P. L., t. 176, col. 564-570), Dieu, par la contrition, délivre de l'endurcissement de l'âme ; le prêtre, par l'absolution, de la dette de la damnation éternelle. Pour Pierre Lombard *(IV Sent.*, Dist. XVIII, 4-9 ; P. L., t. 192, col. 886-889), Dieu par la contrition efface la tache et remet la peine éternelle du péché ; l'absolution vient ensuite et montre *in facie Ecclesiae* que le péché a été pardonné par Dieu. Citons, à cause de l'influence qu'il a exercée, quelques-unes de ses phrases les plus caractéristiques : « Quidam arbitrati sunt, cum peccator « dupliciter ligatus teneatur, ut praedictum est, scilicet mentis contagione ac cae- « citate, et debito futurae poenae, alterum curari per Deum, alterum solvi par sa- « cerdotem... Alii vero dicunt solum Deum, non sacerdotem, debitum aeternae mor- « tis dimittere, sicut et animam interius per se vivificat... Cui sententiae ratio « suffragatur, et auctoritates attestantur. Nemo enim vere compungitur de peccato, « habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate. Qui autem charitatem « habet, dignus est vita aeterna, Nemo autem simul vita et morte dignus est. Non « est ergo tunc ligatus debito aeternae mortis. Filius enim irae esse desiit, ex quo « diligere coepit. Ex tunc ergo solutus est ab ira, quae non manet super illum qui « credit in Christum, sed super illum qui non credit. Non ergo postmodum per sacer- « dotem cui confitetur ab ira aeterna liberatur, a qua jam liberatus est per Domi- « num, ex quo dixit : *Confitebor*. Solus ergo Deus hominem interius mundat a pec- « cati macula et a debito aeternae poenae solvit... Sacerdos quidem officium suum « exhibet, sed nullius potestatis jura exercet (4)... Hoc sane dicere ac sentire pos- « sumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet ; et tamen Ecclesiae contulit « potestatem ligandi et solvendi, sed aliter solvit et ligat, aliter Ecclesia. Ipse enim « per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiori macula « et a debito aeternae mortis solvit (5). Non tamen hoc sacerdotibus concessit, qui- « bus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines liga- « tos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad « sacerdotes misit quorum judicio ostenderetur mundatus. Ita etiam Lazarum jam « vivificatum obtulit discipulis solvendum. Quia etsi aliquis apud Deum sit solu- « tus, non tamen in facie Ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. « In solvendis ergo culpis vel retinendis, ita operetur sacerdos evangelicus et judi- « cat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat « (6)... Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem Poenitentiae confitentibus « imponunt. Solvunt, cum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacra- « mentorum communionem admittunt » (7). — A cette époque, d'ailleurs, il n'est pas encore de foi que le pénitent doive ajouter à la contrition la confession et la satisfaction. (Cavallera, *A propos de l'histoire du Sacrement de pénitence*, dans *Bull. de Litt. Eccl.*, mai-juin 1923, pp. 181-201). Saint Thomas le déclare formellement. Dans l'*Expositio textus* de *IV Sent., Dist. XVII*, à propos du texte de Pierre Lombard « Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio », il note : « Hoc quod ponitur hic pro opinione, haeresis est, non quod explicite sit « contra aliquem articulum, vel praecedens vel sequens ad ipsum ; sed implicite ali- « quid contrarium fidei continet, quia sequitur quod claves Ecclesiae non sint neces- « sariae ad salutem. Et in talibus, antequam determinetur per Ecclesiam quod ex « eis sequatur aliquid contrarium fidei, non judicatur haeresis esse ; et sic Magister

Ainsi se trouve d'abord accentuée, dans un sens rigoriste, la pensée des Pères. C'est à peu près à la même époque, cependant, qu'entre dans la langue de l'École le mot nouveau dont l'adoption orientera les esprits vers une solution plus large : le mot même d'*attrition*.

Quel théologien l'employa le premier ? A notre connaissance, Alain de Lille (1114-1203) dans ses *Regulae de Sacra Theologia* [1]. En tout cas, au treizième siècle, le mot est devenu classique.

Que signifie-t-il ? De soi, il évoque l'image d'un repentir moins fort, d'un déchirement de cœur moins profond que la contrition proprement dite. *Conterere*, c'est broyer, réduire en poudre ; *atterere*, c'est seulement briser. On s'en sert donc, en l'opposant au mot contrition, pour désigner le repentir qui n'est pas encore accompagné de charité [2]. Tous les grands théologiens le prennent en ce sens pour poser de nouveau le problème du repentir nécessaire à l'efficacité de l'absolution : faut-il réellement de la contrition ou bien l'attrition suffit-elle ? Les uns demeurent fidèles à la dure doctrine des maîtres du douzième siècle. Les autres, moins rigides (et saint Thomas est du nombre), déclarent suffisante l'attrition, mais ne la séparent pas de l'amour de Dieu [3].

« et Gratianus hoc pro opinione ponunt. Sed nunc, post determinationem Ecclesiae « sub Innocentio III factam, haeresis reputanda est ». Signalons en passant l'intérêt qu'offre ce texte d'un autre point de vue ; il montre l'opinion de l'Angélique Docteur sur la nature de l'adhésion à donner aux conclusions théologiques, avant leur définition par l'Église : cette adhésion n'est pas un assentiment de foi.

1. Soutenance de la thèse de M. Poujol sur l'attrition (compte-rendu dans *Bull. de Litt. Eccl.*, 1905, pp. 295 et 296) ; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 457.

2. Quant au mot *contrition*, tantôt il garde son sens ancien de repentir en général ; tantôt il s'oppose au mot nouveau et désigne le repentir accompagné de charité.

3. Pour plus de détails sur les opinions, souvent assez nuancées, des principaux théologiens de cette époque, il faut consulter directement leurs œuvres. Voici quelques références : Guill. Paris., *De Sacramento Poenitentiae*, ch. 5-8, *(Opera Omnia*, Venise, 1591, pp. 441-448). Au chapitre sixième, il y a une très belle page sur l'attrition et sur la manière dont elle prépare la justification, « comme le labour et les semailles préparent la germination du grain ». — B. Albert. Magn., *In IV Sent.*, Dist. XVII, A, a. 1-4 *(Opera omnia*, t. 29, Paris, 1894, pp. 655-664). Albert le Grand affirme la nécessité de la contrition avant l'absolution. Son disciple Hugues de Strasbourg, auteur du *Compendium theologicae veritatis*, (P. Mandonnet, art. *Albert le Grand*, dans *Dict. de Théol. Cathol.*, col. 670 ; M. Grabmann, *Entscheidung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis*, dans *Zeit. Kath. Theol.*, XLV (1921), pp. 147-153), semble envisager surtout la question de fait : pour lui, communément, la contrition a remis les péchés avant la confession *(Compend. theol. verit.*, L. VI, ch. 25, dans B. Alb. Mag., *Opera omnia*, t. 34 (Paris, 1895), p. 224. — Alex. Alens., *IV Sum. Theo.*, Q. XVII, memb. 5 (Venise, 1575, t. IV, f° 304 v°). — S. Bonav., *In IV Sent.*, Dist. XVIII, p. 1, a. 2, q. 1 (Quaracchi, t. 4 (1889), p. 473).— S. Thomas, *In IV Sent.*, Dist. XVIII, Q. 1, a. 3, sol. 1 ; Dist. XXII, Q. 2, a. 1, sol. 3 ; *In Joan.*, ch. XI, leç. 6, n. 6, in fine (sup. v. 44). — Nous

Au quatorzième et au quinzième siècles, ces deux opinions (nous appellerons désormais la seconde, pour simplifier, la doctrine de l'attrition d'amour) restent en présence l'une de l'autre. Elles ne s'opposent pas d'ailleurs d'une façon tranchée ; les disciples de saint Thomas, par exemple, tendent à réduire les cas où l'attrition est suffisante ; ils distinguent entre ses degrés, ou exigent que le pénitent se croie de bonne foi pleinement contrit [1]. Mais certains nominalistes commencent à aller à un autre extrême. Le Sacrement de Pénitence, disent-ils, remet les péchés, même si on ne les regrette que par peur de l'enfer. Tout repentir, affirment même quelques-uns d'entre eux, est inutile ; il suffit que les pécheurs soient détachés du mal au moment de la sentence du prêtre ; il n'est pas besoin qu'ils fassent retour sur le passé. Ces doctrines, contraires à la tradition, ne semblent pas destinées à une grande fortune. Durand de Saint-Pourçain († 1334) a bien, dans l'ordre de saint Dominique lui-même, distingué ainsi l'attrition de la contrition en lui donnant la crainte comme motif [2] ; mais aucun thomiste ne l'a

étudierons en détail dans la seconde partie la doctrine de saint Thomas. Notons seulement ici qu'il déclare « une » l'action combinée du pouvoir des clefs et de la pénitence intérieure, et échappe ainsi aux difficultés où l'on se heurte en séparant et, pour ainsi dire, en opposant leur part d'efficacité dans le pardon des péchés. Il pouvait trouver les éléments de cette solution dans l'enseignement du Bx Albert *(In IV Sent.*, Dist. XVII, A, a. 1, ad. 6 ; Dist. XVIII, A, a. 1, ad 1 ; a. 7 ; *Opera omnia*, t. 29, pp. 661, 764, 774) ; mais il lui appartenait d'en faire la synthèse et d'en tirer les fécondes conséquences.

1. J. Göttler, *op. cit.*, passim. — Bernard d'Auvergne semble même déclarer que l'attrition ne peut suffire que pour la validité et jamais pour l'efficacité du Sacrement *(Ib.*, p. 132). — Ces réserves s'unissent, chez ces théologiens, à l'abandon au moins partiel de cette grande théorie de saint Thomas que la seule *Res et Sacramentum* du Sacrement de Pénitence est la pénitence intérieure. Ils veulent trouver un *Ornatus*.

2. *In IV Sent.*, D. XVII, Q. 2, ad 1 : « Quando voluntas hominis adhaerens pec-« cato premitur timore et consideratione poenae debitae peccato [et] ob hoc resilit « a peccato, dicitur attrita ; sed quando non solum timore poenae sed amore vitae « aeternae totaliter resilit a peccato, plene detestando ipsum, dicitur contrita ». — Göttler *(op. cit.*, p. 141) déclare que Durand est le premier dominicain à distinguer l'attrition par ce motif. — Ainsi s'affirme l'origine nominaliste de la théorie, théorie qui se trouvait en rapport étroit avec la tendance à réduire l'état de péché à l'obligation de subir une peine. Voici par exemple comment Durand répond à la question *Utrum culpa sit magis odienda fideli quia est offensa Dei quam quia est nociva sibi* : « Quaestio praedicta est nulla, quia culpa quatenus est Dei « offensa et peccanti nociva ratione poenae culpae debitae, sunt unum et idem, « inter quae non debet poni distinctio » *(In IV Sent.*, D. XVII, Q. 7, ad 1). — Pour la pensée de Scot lui-même on peut consulter B. Landry, *Duns Scot* (Paris, 1922), pp. VIII, 262, 263, mais avec une certaine réserve (Cf. le compte-rendu de la *Rev. sc. ph. th.*, oct. 1923, p. 558). Rappelons qu'il existait entre thomistes et scotistes des différences de doctrine sur les rapports entre charité et grâce, acte de charité et grâce sanctifiante, et que ces différences pourront se manifester au Concile dans la façon de parler des Pères et des théologiens. Mais nous ne nous y arrêterons pas, car elles n'influeront pas profondément, semble-t-il, sur la solution donnée au problème de la présence de l'amour dans le repentir.

suivi [1]. Des nominalistes, Biel par exemple († 1495), reviennent même à la rigide théorie de Pierre Lombard [2].

Ainsi à la fin du moyen âge, en dehors de quelques opinions théologiques récentes et qui semblent sans avenir, toute la tradition chrétienne, déjà vieille de quinze cents ans, semble un écho de la parole de saint Jean : Celui qui n'aime pas demeure dans la mort.

C'est alors que Luther attaque tout le système pénitentiel du catholicisme. Il condamne en particulier tous les mouvements de repentir qui précèdent le moment de la justification. Ils sortent du vieil homme, essentiellement corrompu, dit-il ; ils ne peuvent s'inspirer que de retours intéressés sur soi, de sentiments de crainte servile ; et ces retours, laissant au cœur des coupables l'amour du péché, ne peuvent en faire des pénitents ; ils en font seulement des hypocrites. Aussi sont-ils essentiellement mauvais. En outre ils ne peuvent jamais être le point de départ d'une conversion véritable. La vraie pénitence exclut tout retour sur le passé, tout repentir proprement dit ; elle est tout entière confiance dans les mérites du Christ, regard amoureux sur la beauté divine [3].

En vain par la bulle *Exsurge*, en 1520, Léon X condamne-t-il cette doctrine ; les protestants continuent de la soutenir âprement et de la propager activement. En face d'eux le concile de Trente devra donc affirmer et au besoin préciser la doctrine catholique du repentir. Il le fera dans ses sixième et quatorzième sessions (1547 et 1551).

En attendant, les théologiens catholiques, par leurs travaux, préparent sa besogne. Parmi les plus influents, citons seulement le grand Cajétan [4].

---

1. GÖTTLER, *op. cit.*, p. 272.

2. GAB. BIEL, *In IV Sent.*, Dist. XVI et XVIII. — Pour l'ensemble, consulter VACANT, *art. cit.*, col. 180-182.

3. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la part de la formation nominaliste de Luther et de ses difficultés morales personnelles dans la naissance de ces idées ; ni non plus d'étudier en détail les systèmes successifs des différents réformateurs protestants. Sur ce dernier point, les textes rassemblés par BELLARMIN *(De Sacramento Poenitentiae*, L. I) donnent de sommaires, mais suggestifs renseignements.

4. Cf. surtout parmi ses œuvres, les *Quaestiones de Contritione*, Quaesitum primum, An attritio possit fieri contritio (En supplément du *Commentaire* de la IIIe P. de la Somme Théologique de saint Thomas (1520) ; je cite d'après l'édition Léonine de la Somme, III P., Q. LX-XC, p. 341) et la *Summula de peccatis* (1524 ; je cite d'après l'édition de Rome, 1525). — J'ai trouvé peu de choses dans le *Commentaire* même de la Somme, presque rien dans les Opuscules ci-dessous *(De Contritione*, Quaestio unica, Rome, 4 mars 1518 ; *De Confessione*, Q. IV et V, Augsbourg, 26 septembre et 1er octobre 1518 ; *De poenarum timore*, Q. II, Augsb., 13 octobre 1518) ni dans la *Réponse au Souverain Pontife sur la vraie pénitence* (6 juin 1521) *(Opuscula omnia*, édit. de Venise, 1596, pp. 103, 107, 116, 125).

Il part de cette doctrine, admise par tous, que l'attrition est un repentir imparfait, la contrition, un repentir parfait. Mais en quoi réside la perfection du repentir ? D'abord dans le fait qu'on déteste et regrette le péché comme le plus grand des maux ; qu'on est résolu à s'en garder à l'avenir plus que de tout autre mal. Pour cela il faut aimer Dieu par-dessus toutes choses : le degré de repentir dépend en effet du degré d'amour [1].

De cette souveraineté du repentir parfait le repentir imparfait peut demeurer plus ou moins éloigné. Tantôt il ne provoque qu'une simple velléité, tout inefficace, de quitter l'état de péché ; tel le remords des gens qui regrettent de vivre en concubinage, mais ne se séparent pas de leur complice ; on peut alors l'appeler attrition, mais c'est une *attrition d'impénitents*. Tantôt (cas peut-être fort commun) il entraîne une résolution de ne plus pécher qui est ferme, mais demeure confuse, et, à l'insu du pénitent lui-même, ne porte pas en réalité, par manque de force, sur tout le reste de sa vie ; c'est l'attrition au sens ordinaire du mot, l'*attrition des imparfaits* [2].

Le repentir souverain du péché peut lui-même cacher deux réalités fort différentes. Tantôt il est informé par la charité et tantôt il ne l'est pas. Il suppose bien, en effet, la dilection de Dieu par-dessus toutes choses (Cajétan répète ici avec complaisance ce mot de *dilection* qui exprime un acte plutôt qu'une disposition), mais cette dilection peut exister sans l'habitus de charité. Elle est alors acquise, en ce sens justement qu'elle ne suppose pas d'habitus infus ; mais elle a cependant pour objet le Dieu de la Béatitude des Saints, de la Béatitude surnaturelle ; au regard de la conscience (et Cajétan en appelle explicitement au témoignage de saint Thomas), elle ressemble d'ailleurs à la dilection de vraie charité à ce point qu'on ne peut l'en distinguer [3]. Cajétan regarde son existence comme évidente, et voici la raison qu'il en donne : On peut

1. « Et hinc habere potes terminos quantitatis tam displicentiae peccati quam « propositi non peccandi. Quantificatur enim utrumque horum ex quantitate amo- « ris Dei : ita quod, sicut amor Dei est super omnia amabilia, ita propositum vi- « tandi peccati debet esse super omnia evitabilia et similiter displicentia peccati « super omnia odibilia » *(Quaestiones de Contritione*, p. 342, 1re Col.).

2. *Quaest. de Contrit.*, p. 342, spécialement ce passage (1re col. en bas) : « Prima « attritio est displicentia peccati cum velleitate non peccandi, in statu tamen pec- « cati. Et haec est attritio meretricum, usurariorum, et aliorum hujusmodi. Et « haec vocatur *attritio impoenitentium*. — Secunda attritio est displicentia peccati « cum non-voluntate peccandi, et cum voluntate non peccandi in confuso. Et haec « est attritio poenitentium qui sic in confuso tam totum tempus futurum quam « comparationem peccati ad alia odibilia, quam etiam comparationem Dei ad alia « amabilia, in voluntate sua habent. Et haec vocatur *attritio imperfectorum* ».

3. Il s'agit par conséquent sans aucun doute pour Cajétan d'un amour souverain de bienveillance et non de simple concupiscence.

évidemment savoir avec certitude que l'on aime Dieu par-dessus toutes choses, qu'on a la volonté délibérée de Le préférer à tout ; beaucoup de fidèles, de fait, possèdent cette certitude. Or si cette dilection souveraine ne pouvait exister sans la charité, la conséquence manifeste serait qu'on pourrait également être sûr que l'on possède la charité ; ce qui n'est pas.

Faut-il appeler attrition ce repentir de dilection souveraine sans charité ? Cajétan préfère le nommer *contrition informe*. Il fait remarquer toutefois que d'autres l'appellent *attrition*, réservant le nom de contrition au repentir de charité [1].

Par quel regret de ses fautes enfin doit-on se préparer régulièrement au sacrement de Pénitence [2] ? Il n'est pas besoin d'avoir la contrition de charité, mais il faut avoir la contrition informe, et par conséquent la dilection de Dieu par-dessus toutes choses. Que faire si l'on doute de l'existence de cette contrition informe, tout en étant certain que l'on possède au moins une attrition louable, et non l'attrition des impénitents ? Alors, en réalité, ou bien ce

---

1. « Circa defectum tertiae conditionis *(quod displicentia peccati sit caritate informata)* advertendum est quod in conditione illa clauduntur duo : quorum unum « est in potestate nostra et de eo certi esse possumus ; altera est ex divina gratia « et nobis incertum. Horum primum est diligere Deum super omnia ; secundum « est quod hujusmodi diligere sit informatum caritate diffusa a Spiritu Sancto in « cordibus filiorum Dei. Et si quidem defecerit primum, scilicet dilectio Dei super « omnia, attritio, non contritio est ; si vero primum affuerit, contritio vocatur. — « Esse autem hanc dilectionem in potestate nostra ex eo patet quod sicut in potes- « tate nostra est constituere nobis pro ultimo fine delectationem veneream aut « lucra aut regnum, ita in potestate nostra est habere Deum etiam ut beatitudo « est sanctorum pro ultimo fine, ita quod intendamus et deliberemus praeferre « ipsum in voluntate nostra omnibus quae desiderari haberive possint. — Quod « etiam hujusmodi dilectio exigatur ad contritionem et distinguatur ab attritione, « ex eo patet quod sine hujusmodi dilectione non potest esse informatio caritatis. « Substernitur enim hujusmodi dilectio acquisita caritatis formationi ; et tunc tam « sapientes quam boni fideles tam seipsos quam alios habent pro contritis cum haec « dilectio testimonium perhibet. — Quod demum hujusmodi tam dilectio quam « contritio possit esse sine caritate, ex eo patet quod multi sciunt se habere hanc « dilectionem, et nesciunt se esse in caritate. Si enim hujusmodi tam contritio quam « dilectio non posset esse informis, manifeste sequeretur quod scire possemus evi- « denter nos esse in Dei gratia ; quia evidenter certi sumus de nobis ipsis quod habe- « mus hanc voluntatem deliberatam praeferendi omnibus Deum, etc. Et haec est « dilectio similis caritati infusae : in tantum quod, propter similitudinem actuum, « censet divus Thomas non discerni a nobis an dilectio nostra qua Deum diligimus « et proximum, sit ex infusa gratia vel non... Si postremo deficiat caritas, stanti- « bus reliquis conditionibus, contritio, ut dictum est, vocatur ; quamvis appelle- « tur attritio ab illis qui sine caritate contritionem non noverunt... Prima vero « contritio est acquisita displicentia peccati supra omne odibile, cum proposito « vitandi peccatum supra omne vitabile, ex amore Dei supra omne amabile. Et haec « vocatur *contritio informis*. — Secunda autem contritio est haec eadem displicen- « tia, cum dicto tam proposito quam amore, caritate informata. Et haec vocatur « *contritio formata* » *(Quaest. de Contrit.*, p. 342).

2. Il faut dire « régulièrement » pour marquer la possibilité des actions miraculeuses de Dieu dans le sacrement comme en dehors du sacrement.

repentir est virtuellement souverain, et il suffit ; ou bien il ne l'est pas, et, déclare Cajétan, « je n'ose dire qu'il suffise » [1]. Aussi, en ces cas de doute, le confesseur doit-il exhorter le pénitent à aimer Dieu par-dessus toutes choses, et le faire arriver ainsi à une contrition informe certaine [2].

Telle est la doctrine de Cajétan. — Fidèle à la tradition de tous les thomistes qui l'ont précédé, il ne donne pas à l'attrition un motif de crainte [3]. Pour lui, dans le repentir l'amour compte seul. — Se référant explicitement à saint Thomas, il admet comme évidente l'existence, avant la justification, d'un repentir né d'une dilection souveraine pour le Dieu de la Béatitude surnaturelle. Il demande ce repentir comme préparation à l'absolution. — Il appelle enfin ce repentir contrition informe plutôt qu'attrition, alors qu'avant lui les thomistes, quand ils opposaient le nom de contrition à celui d'attrition, le réservaient pour le repentir de charité[4]. Pure question de mot d'ailleurs (d'autant plus que Cajétan lui-même demeure parfois fidèle à la façon de parler de ses prédécesseurs [5]) ; et qui marque seulement le vague de la terminologie en cette matière à la veille du Concile.

---

1. *Summula de peccatis*, Confessionis conditiones : « Duodecima : lachrymabilis, « hoc est contrita, hoc est cum displicentia omnium peccatorum mortalium com- « missorum supra omne odibile, et cum proposito vitandi omne peccatum mortale « supra omne vitabile. Has enim duas conditiones exigit contritio humana : alio- « quin contritio non est. Verum quia de contritione in ordine ad confessionem prae- « sens est doctrina, scito multipliciter admitti confessionem pro lachrymabili. In « primo gradu lachrymarum sunt confitentes cum vera contritione, hoc est cum « humana, formata charitate... In secundo gradu sunt confitentes vere contriti « contritione humana ;... et hos credimus fieri de attritis contritos contritione « formata virtute clavium, ita quod si contingit hos confiteri informes, absoluti « tamen formati regulariter sunt. In tertio gradu sunt confitentes cum attritione « quidem laudabili, contritione autem ambigua... Sed quoniam potest animus eo- « rum dupliciter esse affectus (vel ita ut virtualiter intendant peccata vitare supra « omne vitabile, et similiter quod virtualiter displiceat eis mortale commissum su- « pra omne odibile, vel ita ut virtualiter non se extendat ad haec...), ideo dubia est « horum contritio. Nam si primo modo sunt affecti, essent contriti contritione sal- « tem humana ; si vero secundo modo, non essent etiam humana contritione con- « triti. Utrorumque tamen confessio ab Ecclesia ut lachrymabilis admittitur ; non « audeo tamen dicere quod ultimo modo dispositi regulariter fiant virtute clavium « de attritis contriti » (éd. cit., f^os 31 v°-32). — Cf. aussi *Commentaire sur la III^a P.*, Q. LXXXIV, a. 1 et 2, n° 3).

2. *Summula de peccatis*, Confessionis conditiones (éd. cit., f° 32) ; Contritio (f° 41).

3. Dans aucune de ses œuvres, à ma connaissance, il ne fait allusion à une attrition de crainte.

4. Göttler, *op. cit.*, p. 243.

5. Par exemple dans le *Commentaire sur la III^a P.*, Q. LXXXIV, a. 1 et 2, n° 3. — Contrairement à saint Thomas, Cajétan admet cependant que cette contrition informe peut devenir contrition de charité *(Quaest. de Contrit.*, p. 342, 2^de col.). Mais comme il ne l'appelle pas attrition, il ne contredit pas dans ses termes mêmes la thèse thomiste.

Plus indépendants sont les docteurs de Salamanque, qui se piquent d'être à la fois humanistes et thomistes, et en réalité imaginent souvent des solutions nouvelles. Parmi eux, au temps même du Concile, brillent d'un grand éclat, après François de Vittoria († 1546) [1], ses disciples Dominique Soto († 1560) et Melchior Cano († 1560) [2]. Tous deux font de l'attrition un repentir inspiré par des motifs intéressés, surtout par la crainte. Ce repentir suffit-il pour préparer à l'absolution ? Soto ne l'admet que dans les cas où le pécheur croit, de bonne foi, être pleinement contrit [3] ; Cano

1. Vittoria semble lui-même, pour les conditions de préparation à l'absolution, avoir hésité entre deux opinions ; il cite à la fois Scot et saint Thomas, ce dernier du reste avec une exégèse assez tortueuse (GÖTTLER, *op. cit.*, pp. 263-265).

2. Tous deux, on le sait, prirent part aux travaux du Concile.

3. SOTO, *de Natura et Gratia* (publié en 1547), L. II, ch. 14 : « Bifariam inter attritionem et contritionem differt. Primum intrinsece ex parte objecti. Sane quod contritio sit dolor peccatorum propter Deum, vel (quod tantundem et quidem significantius pollet) quatenus sunt offensa Dei. Attritio vero est dolor peccatorum non qua ratione sunt offensa Dei, sed quatenus nobis nocua, nimirum quia causa sunt poenae, aut in futuro saeculo *(sic)*. Distinctio haec inde constat, quod nomine contritionis universis tum patribus tum theologicis scholasticis venit actus poenitentiae perfectus quo peccata remittuntur. Ut enim hactenus commonstratum est, poenitentiae sacra pagina tribuit remissionem peccatorum, tanquam proximae ex parte nostra dispositioni : proxima autem dispositio, ubi habemus etiam hucusque constitutum, actus debet esse charitatis. Porro autem actus charitatis non est ex genere suo attritio ; nam qui peccata abominatur ea tantum ratione quia nocent, non tam Deum diligit quam poenas odit » (édit. de 1570, p. 137). — Ch. 15 : « Est ergo secunda conclusio quod ad Baptismum non est necessaria contritio... Hoc tamen posset restare dubiolum an sufficeret attritio, quam accedens conscius est esse attritionem et non contritionem ; porro quia scit se non dolere propter Deum sed propter timorem inferni et ita palam patefacit... Crediderim nihilominus, sub peritiorum censura, baptizandum esse ejusmodi notum attritum propter causam praedictam, nempe quod de se Baptismus sit regenerationis sacramentum ordinatum ad remissionem cujusvis peccati, ubi non reperit complacentiae obicem. Complacentia vero satis tollitur per quemcunque dolorem... Unde S. Synodus Tridentina ses. 6 cap. 6 ante Baptismum solum requirit motum adversus peccata. Per odium, inquit, aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet... Poenitentia vero medio quodam modo se habet [inter Baptismum et Eucharistiam]. Nam licet sit sacramentum remissionis peccatorum, sicut Baptismus, ille tamen est sicut generatio, ubi non concurrunt actus recipientis ut pars sacramenti, hoc autem est quasi medicina concurrentibus actibus poenitentis ut materia. Et ideo usus non est utriusque idem. Quoniam ad Baptismum nulla est vel accusatio vel confessio necessaria, qualis tamen in sacramento Poenitentiae deposcitur. Qui autem sciret se non detestari peccata propter Deum, ejus profecto non esset vera accusatio in confessione ; siquidem accusatio non est nisi de offensa Dei et quatenus est offensa. Quare qui non ita in pectore gereret, sed solum propter poenas doleret, falso diceret se accusare peccasse in Deum. Atque adeo, si ita mihi certo constaret, gravissime formidarem sic affectum absolvere ; tametsi, nisi manifestissima essent indicia, semper in re dubia credendum est legitimam esse contritionem, quoniam difficillimum est judicare si rationem doloris sitne propter Deum an propter alias causas... Quod ergo S. Thomas et ferme doctores consentienter aiunt per sacramentum Poenitentiae nonnunquam ex attritione fieri contritum, intelligendum existimo, quando aliquis accedit attritus, putans se esse contritum. Tunc enim, licet attritio interna non sufficit, tamen, quia ille bona fide accedit, recipiet gratiam per sacramentum » (édit. de 1570, pp. 139-140). — Même doctrine dans son *Commentaire sur le IV^e L. des Sentences*. Il y marque, en

est d'avis qu'il suffit toujours [1]. Nous voilà assez loin de Cajétan.

Au milieu de ces divers courants théologiques, plus ou moins forts, qui depuis quatre siècles se sont peu à peu formés dans l'Égli-

outre, que des thomistes vont plus loin et affirment que l'attrition suffit toujours pour la Pénitence comme pour le Baptême ; « quam quidem illationem nunquam ego mihi persuasam habui », ajoute-t-il *(In IV Sent.*, Dist. XII, Q. 1, a. 4).

1. Melchior Cano, *Relectio de Poenitentiae Sacramento* (enseignée à Salamanque en 1548, publiée en 1550), pars V : « Contritio ponitur pars Sacramenti quia est certa et indubitata materia. Quod autem attritio sufficiat, quamvis verum sit, non est adeo certum et indubitatum ; et ideo concilium Florentinum communisque sententia, tenens certum, relinquens incertum, ponit contritionem partem esse hujus sacramenti » *(Opera Omnia*, éd. Serry (1754), t. II, p. 998). Sa réserve, on le voit, tient à ce que l'Église n'a parlé jusque là que de contrition. Sa pensée personnelle est nette : l'attrition suffit. — *Ibid.*, pars VI: « Deinde etiam attritio efficax ex timore poenarum supernaturalium idonea dispositio est ad sacramentorum Baptismi et Poenitentiae gratiam percipiendam, ut cum quis detestatur omnia peccata mortalia et propterea confitetur, ne per peccatum excludatur a gloria, vel in infernum ignem conjiciatur. Qui etiam si cognoscat se non habere contritionem sed solam attritionem licite accedit ad Baptismi et Poenitentiae sacramenta suscipienda » (t. II, p. 1056). — *Ibid.*, pars IV, t. II, p. 981. — La doctrine de Cano sur l'attrition est d'ailleurs assez complexe. Il est inutile à notre sujet de l'exposer en détail. Pour la connaître il faut consulter les six premières parties de la *Relectio*, et en particulier, dans l'édition Serry, les pages 920-922, 949-951, 1050. Le Dr Franc. Diekamp en a donné un intéressant résumé (Franc. Diekamp, *Melchioris Cani, O. P., de contritione et attritione doctrina*, dans *Xenia Thomistica* (Rome, Imprimerie Vaticane, 1924) t. III, pp. 423-440). En voici les points qui nous intéressent spécialement : 1°. Cano, tout en parlant d'attrition de crainte, n'exclut pas l'amour de concupiscence ; — 2°. Poussé peut-être par le désir de mettre en relief la valeur des sacrements, il déclare qu'une attrition qui ne comporterait qu'une simple velléité de plaire à Dieu ou qui naîtrait de motifs purement humains suffirait à assurer la justification par l'absolution, pourvu que le pénitent ignorât d'ignorance invincible l'insuffisance normale de ses dispositions. ; — 3°. Il semble ne pas croire nécessaire que le pénitent fasse un acte de contrition au moment où il est justifié. — Ainsi : 1°. Cano pose en principe que la contrition n'est pas nécessaire comme préparation à l'absolution — 2°. Il minimise beaucoup les dispositions intérieures nécessaires au pardon. — 3° On ne peut le regarder à proprement parler comme le maître de ceux qui jugeront plus tard l'attrition de crainte suffisante sans amour de concupiscence : il n'a pas pris la question sous cet angle. — A côté de Soto et de Cano, il faudrait indiquer d'autres docteurs, si l'on voulait être complet ; mentionnons seulement frère André de Vega, mineur observant, adversaire de Soto sur beaucoup de points ; nous le retrouverons également au Concile. (Hurter, *Nomenclator liter.*, t. II, col. 1390) — Ce qu'il faut bien observer, c'est que cette doctrine de François de Vittoria et de ses disciples se présentait alors comme tout à fait nouvelle. Elle différait profondément des théories nominalistes de l'attrition de pure crainte. Son point de départ était tout autre : elle n'identifiait pas état de péché et simple obligation de subir une peine. On sait d'ailleurs à quel point les frères prêcheurs François de Vittoria, Dominique Soto et Melchior Cano étaient en général hostiles au nominalisme. Sans doute le maître de frère François de Vittoria au couvent de Saint-Jacques, frère Pierre Crockart, de Bruxelles, avait été fervent nominaliste avant d'entrer dans l'Ordre de saint Dominique. Mais, en prenant l'habit des Prêcheurs, il s'était fait ardent disciple de saint Thomas (Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 29 ; Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. V, p. 378). Avait-il gardé sur l'attrition quelque idée nominaliste ? Nous avons vu Vittoria citer Scot. — Il serait plus intéressant, semble-t-il, de rechercher l'influence de l'esprit humaniste sur la naissance de cette doctrine nouvelle. N'y avait-il pas, dans ces milieux théologiques espagnols du seizième siècle, une tendance à chercher, en dogme et en morale, les doctrines les plus commodes ? Cano propose la causalité morale des sacrements et voit dans le

se quelle sera l'attitude des Pères rassemblés à Trente ? La plus sage qu'il soit possible de concevoir. Ils sont réunis pour répondre à Luther, en fixant et, au besoin, en précisant le dogme catholique. Or l'hérésiarque condamne, dans les conversions, la crainte, l'attrition, et tout effort pour arriver à la justification en partant de motifs intéressés. Ils rappellent donc l'utilité de la crainte, affirment la valeur de l'attrition, décrivent et approuvent le mouvement par lequel on s'élève des motifs intéressés jusqu'à une contrition tout imprégnée de charité. Ce sont là répliques directes. Mais, le nécessaire ainsi assuré, ils ne définissent pas la nature du repentir que le pécheur doit éprouver pour être prêt à recevoir l'absolution. Ils peuvent en effet répondre aux novateurs sans le faire, et le tenter aurait des inconvénients. Car les théologiens, nous venons de le voir, sont divisés. Les uns affirment : « Il faut une vraie contrition, inspirée par la charité ». — « Une attrition sans amour suffit », hasardent les autres. — « Une attrition inspirée en partie par l'amour est nécessaire, mais cet amour n'est pas la charité », proclame le plus grand nombre. Entre ces trois opinions, les Pères ne se prononcent donc pas. Ils n'essaient d'imposer à la foi ni la thèse rigoriste, ni la libérale, ni la modérée. Pourquoi le feraient-ils ? Ce serait rompre inutilement, pendant de longues discussions, le front unique des catholiques. Ils les laissent donc toutes trois au rang modeste et honorable d'opinions libres. Seulement la thèse rigoriste accorde trop peu au sacrement de Pénitence ; sans la condamner, ils font nettement entendre qu'ils lui sont très défavorables. La thèse libérale a contre elle le sentiment chrétien et la tradition ; sans la combattre directement, ils mettent en relief le rôle de la dilection dans les conversions. Ainsi, et par là-même, favorisent-ils la thèse modérée.

Telle est leur attitude. Ils s'y tiennent avec une remarquable habileté d'un bout à l'autre du Concile, tantôt parlant avec précision et tantôt demeurant à dessein dans le vague ; s'attardant ici à une belle description des conversions, et là semblant uniquement pressés d'en finir avec les erreurs protestantes ; rattachant la session quatorzième, fort étroitement, à la session sixième, et les complétant heureusement l'une par l'autre.

C'est ce que nous allons voir.

---

prêtre le ministre du mariage ; Medina expose le probabilisme ; Molina ses théories sur la grâce. On *humanise* la vieille théologie. — En outre ne voulait-on pas, en face des protestants, mettre en relief l'efficacité du pouvoir des clefs, en même temps qu'on se laissait aller à examiner cette efficacité comme séparée de celle de la pénitence intérieure ?

CHAPITRE DEUXIEME

LA VIe SESSION DU CONCILE

La préparation des infidèles au Baptême et des chrétiens pécheurs à l'Absolution. — Troisième canon et sixième chapitre. — Commencer à aimer Dieu, source de toute justice. — Sept mois de travail. — Majorité du six décembre. — Quatorzième chapitre. — Le Concile favorise la thèse modérée sans l'imposer.

La sixième session du concile de Trente traite de la justification. Dans son décret, promulgué le 13 janvier 1547, le troisième canon et le sixième chapitre nous intéressent spécialement. A vrai dire, ils semblent d'abord ne viser directement que la pénitence des infidèles. En réalité, nous le verrons, ils ont valeur également pour celle des chrétiens baptisés. Attachons-nous donc à en préciser le sens exact, par l'examen de leur texte et l'étude des péripéties de leur rédaction.

Voici le canon troisième : *Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, A. S.* » [1].

Ainsi, pour se préparer à la grâce de la justification, on doit, sous l'influence du Saint-Esprit, croire, espérer, aimer (diligere), se repentir [2].

La crainte n'est pas indiquée. Non que les Pères la regardent

1. DENZ., 813.

2. Les canons suivants précisent la nature de cette préparation. La foi n'y suffit pas ; il y faut un mouvement de la volonté, une coopération du libre arbitre ; les actes antérieurs à la justification ne sont pas nécessairement des péchés ; on ne peut séparer de la justification même le don de la grâce et de la charité, répandue dans le cœur par le Saint-Esprit. — Le deuxième concile d'Orange avait déjà signalé, dans la préparation au Baptême, la présence de l'amour surnaturel de Dieu : « Hoc enim « salubriter profitemur et credimus quod ipse (*Deus*) nobis, nullis praecedentibus « meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fide- « liter requiramus et post baptismum cum ejus adjutorio ea quae sibi sunt placita « implere possimus » (cap. XXV, DENZ. 200). —

comme mauvaise. Un peu plus bas, dans le huitième canon, ils anathématiseront ceux qui la veulent absolument exclure ; ils rappelleront qu'elle joue son rôle dans les conversions[1]. Mais enfin, ici, dans cette première énumération des sentiments essentiels, ils ne la mentionnent pas, tandis qu'ils enseignent formellement qu'après avoir cru et espéré, et avant de se repentir, les pénitents aiment Dieu par dilection, *diligunt*. Retenons le mot et sa place, et examinons le sixième chapitre.

Celui-ci ajoute au troisième canon de fort intéressantes précisions[2]. Voici comment il décrit le progrès de la conversion :

Excité et soutenu par la grâce, et recevant les enseignements de la foi, on croit librement aux révélations et promesses divines ; on croit, en particulier, que Jésus-Christ a racheté les impies et que Dieu veut les justifier. Reconnaissant alors ses fautes, ,et passant de la crainte de la Justice divine, utile pour ébranler, à la pensée de la divine Miséricorde, on s'élève jusqu'à l'espérance, dans la confiance que Dieu sera bienveillant à cause du Christ ; on commence à aimer Dieu comme source de toute justice ; par suite *(propterea)*, on éprouve de ses péchés une certaine haine, une certaine horreur, qui sont justement les sentiments de pénitence que les Actes des Apôtres exigent avant le Baptême (*Actes*, II, 38) ; enfin on prend la résolution de se faire baptiser, de commencer une nouvelle vie, d'observer les commandements divins [3].

En cette belle description, calme et précise, domine le souci de l'exactitude psychologique. Elle s'achève par une énumération des textes d'Écriture Sainte appuyant la doctrine : il y en a un pour chacun des sentiments indiqués, sauf justement pour le commencement d'amour ; et un pour l'ensemble.

Examinons de plus près ce chapitre.

Il note comme point de départ utile à la conversion l'ébranlement de cœur que produit la crainte. Puis il mentionne l'espérance, l'amour de Dieu et le regret du péché ; ces trois mouvements de l'âme sont nettement distingués l'un de l'autre, et indiqués chacun par un verbe à un mode personnel. En cette succession, l'amour suit

1. Denz., 818.

2. Bien entendu, les affirmations des chapitres s'imposent à la foi comme les anathèmes des canons.

3. Denz., 798. Voici le texte de la phrase essentielle : *illumque (Deum) tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata...* — Notons en passant que la résolution d'observer les commandements divins enferme nécessairement celle d'observer le plus grand de ces commandements, la volonté d'aimer Dieu de tout son cœur. Cette volonté fait donc partie de la préparation au Baptême.

l'espérance ; c'est lui qui commande le repentir [1] et en constitue la définitive et efficace préparation. Par ailleurs, il ne s'identifie pas avec les bonnes résolutions, car il précède la haine du péché, et les résolutions la suivent. Il n'est donc pas seulement effectif, mais avant tout affectif. En lui, on commence à aimer Dieu de dilection, comme source de toute justice, « *Illumque (Deum) tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt* ». Le mot *diligere*, si fréquemment employé dans la Sainte Écriture, éveille l'idée d'un bel et libre amour, d'un choix où entre de la bienveillance. Il s'appliquerait mal à un sentiment de pure convoitise. Le mot *incipiunt* confirme cette impression. Il marque un début. L'amour de concupiscence, le désir tout intéressé du ciel, lui, est né depuis longtemps. Pourquoi se serait-on soucié de l'au-delà, pourquoi aurait-on craint l'enfer, si, au moins d'une façon grossière, on n'avait déjà convoité la possession de Dieu ? Comment se serait-on élevé jusqu'à l'espérance sans ce ferme désir ? Or la dilection dont parle le Concile ne se dégage qu'après l'espoir ; elle demeure faible, à l'état d'ébauche, jusqu'au retour en grâce : *incipiunt diligere*. Par elle enfin c'est comme source de toute justice que l'on commence à aimer Dieu. La justice de Dieu a deux effets, et les Pères viennent de les rappeler : elle punit, ou bien, en se communiquant, elle sauve. L'homme qui se convertit connaît ces deux effets. Effrayé d'abord du premier, il a mis ensuite son espoir dans le second et c'est alors qu'est né en lui l'amour. En quoi peut consister ce nouvel amour, préparé ainsi par l'espérance ? Il est facile de répondre. Le pénitent vient de considérer attentivement sa propre justification, de voir qu'elle est un don de Dieu. Il la désire ardemment, comme condition de son bonheur. Alors, du don, son cœur naturellement s'élève jusqu'au donateur ; de la justice qu'il espère, à son unique Auteur. Il en aime la source en cet Etre souverainement bon et infiniment pur, qui la possède en sa perfection suprême avant de la communiquer aux autres ; il est séduit par la transcendante beauté de Dieu. Tel est le sentiment encore faible, mais déjà tout bienveillant, qui s'ébauche en son âme, et que signalent les Pères [2].

1. *Propterea*, dit le texte. Notons que la crainte est dite seulement utile : *divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur*. Utile est moins que nécessaire ou même que normal.

2. C'est bien ce mouvement qu'ont en vue les Pères. Frère André de Vega, qui prit une part active aux travaux du Concile à cette époque, déclare, à propos de la mention de la dilection : « Quarto loco connumerarunt Patres inter dispositiones ad justitiam dilectionem Dei, ut fontis omnis justitiae, et eam causam asseverarunt odii et detestationis peccatorum... Sapientissime vero post timorem et spem dilectionem Dei commemorarunt... Et natura sic comparatum est ut spes dilectionem generet et eos continenter diligamus quos in nos benignos fore confidimus.

Luther avait parlé de la contemplation de la radieuse justice divine, contemplation capable d'embraser le cœur d'amour. Il avait exalté son efficacité rédemptrice ; il l'avait opposée, comme seul vrai chemin de la justification, à la route qui part de la crainte et ne fait qu'enfoncer dans le péché. Les Pères gardent à l'amour de la justice divine sa place dans la conversion. Ils rappellent seulement, contre l'hérésiarque, que le chemin est unique qui part de la crainte et passe par la dilection. Mais, comme lui, ils mettent en relief la beauté de cette dilection. Luther ne l'avait pas exagérée d'ailleurs, en ayant emprunté l'idée à la tradition chrétienne.

Le mot *diligere* garde en même temps une certaine imprécision. Il n'appartient pas au vocabulaire technique de la langue chrétienne ; il n'a pas été défini par les Docteurs. Cette particularité est frappante, parce qu'elle est exceptionnelle. Dans ce chapitre même, les Pères emploient pour exprimer la croyance et la confiance qui s'éveillent dans l'âme, les mots classiques de foi et d'espérance : « *fidem concipientes..., in spem eriguntur* », disent-ils. Au chapitre suivant, ils désignent toujours l'amour de Dieu infus au cœur des justes par le mot, classique aussi, de charité ; ils le répètent plusieurs fois avec insistance. Foi, espérance, charité, voilà des termes dont le sens chrétien est bien défini et qui s'appellent l'un l'autre : ne désignent-ils pas, à eux trois, la belle triade des vertus théologales ?

Ideo autem dilectionis Dei dumtaxat meminere sub ea ratione qua per eam Deum diligimus ut omnis justitiae fontem, quia ut plurimum ita contingit ut qui se per dilectionem Dei ad justitiam disponunt eum ut fontem omnis justitiae diligant ; et sic in illum amore ferantur ut in eum a quo uno se justificari posse intelligunt et justificandos confidunt ». Il fait remarquer ensuite que le Concile ne fixe pas que la dilection requise soit une dilection *super omnia* ; mais il ajoute aussitôt · « Dilectionem Dei super omnia communiter credunt scholastici doctores disponere « ad justitiam, et verissimum id apparet atque ad eam potissimum videntur sua « verba retulisse patres » *(De justificatione doctrina universa libris XV tradita et... juxta germanam sententiam orthodoxae veritatis et sacri concilii Tridentini praeclare derensa*, L. VI, ch. 28, édit. de 1572, p. 106). — Un peu plus loin il montre, contre Melanchton, que le pénitent peut éprouver cette dilection *super omnia* alors même qu'il sait que Dieu est irrité contre lui : « Agnoscit nimirum fidelis Deum esse summum bonum, authoremque et fontem omnis boni. Agnoscit creatorem, servatorem, redemptoremque suum, neque posse, nisi ipsius misericordia, habere quicquam boni. Agnoscit maxime misericordem et praestabilem super malitia, neque obliviscentem unquam suae misericordiae. Agnoscit ab eo invitari, allici, extimulari, erigi, adjuvari, ut a peccatis suis surgat et ad eum convertatur. Agnoscit maxime convenire ut eum summe, vehementissime, et prae omnibus diligat, et hac via posse, si velit, illum sibi placatum et propitium facere » (ch. 29, p. 108). — Il conclut ainsi : « Satis est ut de lethalibus ejus offensis doleamus et mandata ipsius servare proponamus... Et quidem talis omnis dilectio, ut ipse existimo, actu vel virtute est dilectio Dei super omnia : quia qui omnia ipsius mandata servare proponit, nimirum Deum super omnia et illum omnibus antefert. Sed verbum hoc, *Super omnia*, in Doctoribus antiquis non lego, cum exigunt amorem Dei ad justificationem » (ch. 30, p. 109).

Et cependant, dans le passage que nous analysons, les Pères ne se servent pas du mot charité. Ils le remplacent par le terme de dilection, qui éveille l'idée d'un acte plus que d'une vertu [1] ; ils estompent encore les contours de celui-ci : ils disent que cette dilection n'est que naissante, et, comme si tout substantif avait trop de consistance pour en exprimer la fluidité, ils se contentent d'un verbe : « *incipiunt diligere* » ; enfin ils n'appuient sa mention d'aucun texte scripturaire. Évidemment leur réserve est volontaire et le vague de l'expression *une certaine haine (odium aliquod)* la souligne encore.

De l'examen du texte même du chapitre sixième, précisant le troisième canon, se dégage donc une conclusion très nette. Les Pères, entendant décrire avec exactitude les sentiments qui, dans la préparation au Baptême, conduisent jusqu'au repentir, enseignent qu'à la dernière étape de ce mouvement on commence à aimer Dieu, source de toute justice, d'un bel amour de bienveillance ; ils marquent la faiblesse de cet amour et évitent de l'appeler charité [2].

Rappelons-nous maintenant les trois opinions des théologiens du temps sur le repentir nécessaire avant l'absolution. « Une attrition de crainte suffit », pensent les uns. « Il faut une vraie contrition inspirée par la charité », disent les autres. « L'attrition suffit, mais doit s'inspirer en partie de l'amour », proclame le plus grand nombre.

De laquelle se rapproche la doctrine des Pères ? Évidemment de la troisième. Le repentir dont ils parlent n'est ni attrition sans amour, ni contrition proprement dite, mais bien attrition d'amour.

Est-ce à dire qu'ils condamnent formellement ceux qui exigeraient avant le Baptême une vraie contrition ? Non. Il faudrait pour cela qu'ils disent nettement : « Le commencement de dilection qui inspire le repentir n'est pas amour de charité ». Il leur était facile de le faire ; ils ne le font pas, et se contentent de le laisser entendre.

Condamnent-ils même ceux qui déclarent suffisante une attrition de pure crainte, une attrition sans amour ? Pas davantage. Il

1. Saint Thomas, *S. th.*, II[a]-II[ae], Q. XXVII, *proœmium* : « De principali actu charitatis, qui est dilectio ». — Rappelons que Cajétan avait eu soin aussi de se servir de ce mot *dilectio*.

2. Il nous paraît absolument inutile de nous attarder à démontrer que dans ce chapitre les Pères ont en vue, avant tout, la préparation à la justification par la réception d'un sacrement, du Baptême. La chose est évidente. Si ce que nous en disons ici et en dirons un peu plus loin, à propos du plan de travail adopté par les Pères le 30 juin, semble insuffisant, qu'on relise dans le décret même du Concile les chapitres quatre à sept, qu'on parcoure les *Actes*, qu'on recoure au témoignage de Dominique Soto *(De natura et Gratia*, L. II, ch. 15, édit. de 1570, p. 140).

faudrait pour cela qu'ils disent nettement : « Pas de repentir sans commencement de dilection ». Il leur était facile de le faire ; ils ne le font pas. Ils enseignent, il est vrai, que la dilection commande le repentir beaucoup plus étroitement et plus directement que la crainte. Ils enseignent que la présence de cette dilection est commune, ordinaire, normale. Mais leur enseignement formel s'arrête là. Sans doute, leur façon de parler insinue que leur pensée intime va probablement plus loin, qu'il croient à la nécessité absolue de cette dilection. Mais rien ne donne à cette pensée intime valeur d'article de foi. Ainsi marquent-ils leur préférence pour l'attrition d'amour, sans imposer à tous cette préférence.

Telles sont les conclusions qui se dégagent de l'examen même du décret.

L'étude de son élaboration rend ces conclusions absolument certaines [1].

Nous avons actuellement la bonne fortune de pouvoir suivre cette élaboration non seulement dans le résumé de Pallavicini, mais avec les Actes complets de la session, rédigés par le secrétaire du Concile, Massarelli [2].

Ce qui frappe dans ces Actes, c'est le soin avec lequel furent pesés tous les mots du décret. Il ne pouvait en être autrement, d'ailleurs. Les Pères sentaient très fortement l'arduité de leur tâche, en face de problèmes de forme un peu nouvelle. En outre, les partisans d'une entente avec les protestants avaient intérêt à soulever le plus de difficultés possible, pour retarder la définition d'une doctrine précise qui consommerait la rupture [3].

Aussi les travaux durèrent-ils près de sept mois, ayant commencé le 21 juin 1546 [4]. Pendant cette longue période, tout le monde, à Trente, est à la besogne, théologiens mineurs et prélats. Le cardinal del Monte, premier légat, et surtout le savant cardinal de Sainte-Croix, Michel Cervini, second légat, pressent sans relâche les travailleurs. Ils dirigent activement les débats, et rédigent ou corrigent

1. Nous n'envisagerons, dans cette étude, que ce qui concerne la mention de la dilection. Le point de vue est étroit, et ne permet pas de saisir l'ensemble des travaux. Mais il suffit d'être prévenu.

2. *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum,... nova collectio*, t. V. Nous citerons ainsi : *Actes*, CT, V. — La marche générale des travaux est résumée dans le deuxième et le troisième Diaire du même Massarelli (*Concilium Tridentinum...* t. I). Les Commentaires de Severoli, promoteur du Concile (CT, t. I), et de Seripandi, général des Ermites de Saint-Augustin (CT, t. II), fournissent aussi des renseignements utiles.

3. Pallavicini, *op. cit.*, L. VIII, ch. XI, n. 3.

4. *Actes*, CT, V, page 257.

souvent en personne les textes. On consulte en même temps les théologiens restés à Rome et qui, parallèlement, travaillent [1]. En cette intense activité, quatre projets sont successivement rédigés, proposés [2], et rejetés. Seul le cinquième rallie, le 13 janvier 1547, l'unanimité nécessaire des suffrages, et ce succès paraît miracle [3].

Dès le 21 juin 1546 donc, quatre jours après la promulgation du décret sur le péché originel, on remet aux théologiens mineurs, pour un premier travail, travail d'approche, un questionnaire sur la justification. Le problème de la préparation qu'elle exige n'y est naturellement posé que sous une forme très générale. Dès ce premier examen, cependant, le jésuite Salmeron énumère les sentiments du pénitent avant son pardon ; ce sont, dit-il, la foi, la crainte, la haine du péché, l'espérance et l'amour de Dieu, Père très sage et très aimant (23 juin) [4].

Le 30 juin commencent les congrégations générales. On adopte le plan de travail suivant : séparer l'examen de la justification des infidèles de celui du retour en grâce des chrétiens pécheurs ; profiter du premier pour déterminer la marche générale de toute justification, « *totus progressus justificationis* » ; se borner dans le second à noter les particularités de la conversion des chrétiens [5]. Ce plan sera suivi jusqu'au bout, et le décret comprendra les deux parties correspondantes, séparées par la description de l'état des chrétiens tant qu'ils conservent la justice.

Le troisième canon et le sixième chapitre font partie du premier

1. Lettres diverses (CT, X, 543, etc.)

2. A ces quatre projets officiellement proposés aux Congrégations générales, il faudrait encore ajouter trois projets, élaborés par Seripandi et que les légats ne présentèrent pas aux Pères. Deux de ces projets intermédiaires préparèrent le second projet officiel ; le dernier prépara le troisième projet officiel (*Actes*, CT, V. 824, 828, 511).

3. Lettres diverses (CT, X, 786, 790, 800).

4. *Actes*, CT, V, 268, ligne 30 : « (Fides) ostendit Deum patrem sapientissimum et nostri amantissimum, ideo dignum obedientia et amore ; ideo hinc excitatur actus amoris cujusdam et propositum parendi illi et servandi legem ». — D'autres théologiens parlèrent-ils aussi de cet amour ? Peut-être. Les *Actes*, il est vrai, n'en conservent aucune trace, mais le résumé qu'ils donnent est trop bref pour que ce silence soit convaincant (seuls les comptes-rendus des exposés de Salmeron et du mineur conventuel frère Antoine *Fresius* de Pignerol, régent de Pérouse (*Actes*, CT, V, 275-277) ont quelque développement). N'en eussent-ils point parlé d'ailleurs, que nous ne pourrions rien en conclure. Tant que la question de la mention de l'amour ne sera pas nettement posée, l'argument de silence restera, en bonne critique, à peu près sans valeur. Nous en avons une preuve dans le discours même de Salmeron, d'après les *Actes*. Dans le passage que nous venons de citer il nomme l'amour ; puis, un peu plus loin, en reprenant l'énumération de ce qui précède la justification, il n'en parle plus : « Praecedit necessario fides, et communiter poenitentia quia omnes sunt peccatores qui justificantur, timor et motus spei seu aliqualis fiducia in Deum ». (*Actes*, CT, V, 272, l. 2).

5. *Actes*, CT, V, 281.

groupe. Marquons, à grands traits, les étapes de leur rédaction en ce qui concerne la mention de l'amour de Dieu.

Dans les premières congrégations générales une soixantaine de Pères prennent la parole (5-16 juillet). Combien sur ce nombre donnent une place à l'amour dans la préparation au Baptême? Il nous est impossible de le savoir. Beaucoup ne s'attardent pas à indiquer les sentiments des infidèles. D'autres, qui en signalent quelques-uns, ne se soucient évidemment pas d'en faire l'énumération complète [1]. Ils sont réunis, ne l'oublions pas, pour répondre à Luther, et des questions plus fondamentales les préoccupent d'abord. Quelques-uns, toutefois, mentionnent cet amour préparatoire. Les évêques de Vaison, de Pesaro, de Syracuse, de Belcastro, d'Astorga, de Milo, et l'archevêque de Corfou, le désignent par les mots *dilectio*, *motus dilectionis*, ou se servent du verbe *diligere* [2] ; l'évêque des Canaries,

1. Tel est le cas (au moins d'après les *Actes* officiels qui résument leurs exposés) des archevêques d'Upsal (*Actes*, CT, V, 287, l. 2) et de Matera et Acerenza (343, l. 31), des évêques de Sinigaglia (292, l. 6), d'Ascoli (Piceno) (294, l. 18), de Feltre (297, l. 38), de Termoli (319, l. 19), de Badajoz (343, l. 42) et du mineur conventuel Corneille Musso, évêque de Bitonto (317, l. 45). En outre, l'archevêque de Corfou (340, l. 20) et l'évêque de Mileto (340, l. 22) adoptent en bloc tout l'exposé fait par Musso. — Aucun de ces prélats ne parle de l'amour. Mais conclure qu'ils n'en admettent pas l'existence serait fort imprudent ; beaucoup en effet ne citent pas davantage la crainte ou l'espérance. Il suffit de lire le résumé de leurs déclarations pour voir qu'il est inutile d'y chercher une description complète de la psychologie de la conversion. Aussi ne devons-nous pas nous étonner de trouver parmi ces silencieux des prélats qui plus tard, lorsque la question sera nettement posée, seront d'avis qu'il faut mentionner l'amour. Ainsi feront, en décembre, les archevêques d'Upsal et de Matera et Acerenza, les évêques de Sinigaglia, d'Ascoli, de Badajoz. Ainsi fera également l'évêque de Calahorra ; et cependant, en ce mois de juillet, sa description de la préparation des infidèles paraît détaillée et ne mentionne pas l'amour (333, l. 25). On pourrait sans doute admettre que ces prélats ont changé d'avis au cours des discussions, mais ce n'est pas nécessaire. Voyez encore, par exemple, comment s'exprime l'archevêque de Corfou. Quand, le 5 juillet, on lui demande son avis, il répond : « Avant de le donner, je veux entendre celui des prélats théologiens » (286, l. 30). Puis, quand ceux-ci ont parlé, il se contente d'abord de faire sur l'ensemble du projet cette déclaration générale : « Je suis de l'avis de l'évêque de Bitonto » (15 juillet, 340, l. 20). Enfin, le 17 août, il se décide à exposer son opinion en détail, et, contrairement à l'évêque de Bitonto, il mentionne la dilection (411, l. 7). Tout cela achève de manifester le peu de valeur qu'il faut attribuer, en des cas semblables, à l'argument de silence.

2. Voici les passages les plus caractéristiques de leurs exposés, dans le résumé des *Actes* :

Évêque de Vaison (*Actes*, CT, V, 301, l. 5) : « Deus... primo vocat... cui vocationi... si homo non resistit, sed consentit et ipsum vocantem credendo, sperando, diligendo et peccata detestando sequitur ».

Év. de Pesaro (318, l. 36) : « Quid faciat homo ? Primum requiritur ut consentiat gratiae praevenienti ipsum et excitanti ; secundum, motus fidei in Deum moventem et excitantem ; tertium, motus dilectionis in eundem ; quartum, peccatorum detestatio propter Deum ».

Év. de Syracuse (320, l. 25) : « Requiritur etiam fides qua homo apprehendit promissiones Dei de Christo. Ex qua apprehensione sequitur spes et dilectio Dei ».

Év. de Belcastro (321, l. 28) : « Primum itaque Deus movit, homo consentit, credit, timet, sperat, diligit ».

franciscain observant, l'appelle charité [1]. A l'opposé, le général des Servites en nie l'existence [2]. Mais tout cela demeure encore assez confus.

Puis, le 15 juillet, une commission de rédaction est nommée. Avec l'opiniâtre et savant Robert Wauchop, archevêque d'Armagh, le « docteur irlandais », elle comprend le dominicain Benoît Nobili, évêque démissionnaire d'Accia, l'éloquent et souple Corneille Musso, évêque de Bitonto, mineur conventuel, et Jacques Giacomelli, évêque de Belcastro [3]. Le projet qu'elle élabore affirme, en son douzième canon, la nécessité d'une certaine dilection de Dieu, et note le lien étroit de cette dilection avec la justification elle-même : celle-ci ne consiste-t-elle pas avant tout dans la charité, et saint Paul n'a-t-il pas promis les biens invisibles à ceux qui aiment Dieu (24 juillet) [4] ?

Les théologiens mineurs, consultés (24-29 juillet), demandent et obtiennent la suppression de cette allusion à saint Paul. « Les biens invisibles promis par l'apôtre, déclarent-ils, sont les récompenses

---

Év. d'Astorga (321, l. 45) : « Homo vocatus et motus a Deo sperat, credit, timet, diligit ».

Év. de Milo (331, l. 17) : « Quid vero faciat homo ? Dico quod homo, dum justificatur, justitiae Dei assentit et motus a Deo se ipsum movet et ad Deum se convertit simulque propria detestatur peccata, Deum diligit, propositum habet voluntatem Dei observare ».

Archev. de Corfou (411, l. 7) : « Deus, qui est piscator hominum, primo inspirat hominem, sed nisi homo consentiat et sequatur, non solum credendo verbis ejus, sed diligendo eum et dolendo de peccatis suis, non trahitur ab aquis hujus saeculi ad litus gratiae Christi ».

1. « Deus non justificat hominem, nisi homo prius justificet se. Igitur poenitentia, fides, caritas, etc., praecedunt justificationem... Ista fides sola non justificat, sed requiritur poenitentia et actus fidei, id est veniam petere de peccatis a Deo, sperare in sua misericordia, etc., habere votum baptizandi. Requiritur etiam caritas, id est ut amet Deum super omnia, qui amor debet esse obedientialis, id est proponere observare mandata Dei » (*Actes*, CT, V, 329, l. 25 et 40). — La doctrine scotiste permettait de parler d'acte de charité sans grâce sanctifiante.

Peut-être à ces témoignages pourrait-on ajouter ceux de l'évêque dominicain de Fano (*Actes*, CT, V, 310, l. 5) et du général des Ermites de Saint-Augustin, Jérôme Seripandi (336, l. 2). Mais il est difficile de voir s'ils parlent bien de ce qui précède la justification. — L'évêque de Mottola (303, l. 45), mentionne aussi un mouvement de charité, mais il le rapporte évidemment, comme saint Thomas qu'il cite (*S. th.*, Ia-IIae, Q. CXIII, a. 4, ad 1), au moment même de la justification.

2. « Dilectio subsequitur, non praecedit justificationem » (*Actes*, CT, V, 345, l. 13).

3. *Actes*, CT, V, 340, l. 10. — La commission se fait aider par frère André de Vega (*Actes*, CT, V, 384, note 1).

4. *Actes*, CT, V, 387, l. 42, et 388, l. 9 : « Ut sine cognitione Dei, quae per fidem habetur, sic nec sine dilectione aliqua Ipsius... paratus est infidelis... ut ab ipso Deo justificetur. ...Nemo dubitare debet quod actus dilectionis Dei fidem sequens sit proximior dispositio ad ipsam justificationem apprehendendam, quam credere solum, sicut etiam ipsa caritas illud est in quo justificatio ipsa consistit, magis quam fides. Unde invisibilia bona div. Paulus ex Esaya propheta praeparata esse testatur non tam credentibus Deo quam diligentibus Deum ».

célestes plutôt que la grâce »[1]. Mais ils ne font aucune objection à thèse de la nécessité de la dilection.

Les Pères n'en font pas davantage (congrégations générales du 13 août au 17 août). A vrai dire, on ne peut encore conclure de leur silence qu'ils l'admettent tous. Beaucoup refusent de passer à la discussion ; ils trouvent l'ensemble du projet irrecevable, à cause de son obscurité et de sa longueur[2].

Le cardinal Cervini, dès le 24 juillet, a prévu ce rejet global de la première rédaction, et a demandé à Jérôme Seripandi, général des Ermites de Saint-Augustin, de préparer un contre-projet. Celui-ci lui en présente un le 11 août, puis un second, un peu retouché, quelques jours plus tard[3]. Dans les deux il mentionne, comme préparation à la justification, la dilection de la beauté de la justice[4]. Mais le cardinal y apporte lui-même de profondes modifications, et c'est seulement après un mois de labeur et de nombreuses consultations[5] qu'il présente aux Pères, le 23 septembre, une seconde rédaction officielle[6]. Elle comprend deux parties, des chapitres et des canons ; les chapitres donnent l'enseignement positif de la vérité catholique ; les canons formulent les anathèmes.

En ce projet, beaucoup plus clair que le projet de la commission, le cardinal affirme de nouveau la présence de l'amour de Dieu avant

---

1. *Actes*, CT, V, 393, l. 18, et 398, l. 32. — En réalité le texte de saint Paul s'applique bien à la grâce.

2. *Diaire*, CT, I, 446, lignes 13 et 15 ; *Actes*, CT, V, 405, l. 12, etc.

3. *Actes*, CT, V, 821-833 ; *Commentaire* de Seripandi, CT, II, 429-430.

4. *Actes*, CT, V, 824, l. 19 ; 829 l. 16 : « Posita est tum in libera et nulla ratione coacta voluntatis, divina gratia sublevatae et adjutae, motione erga Deum, per fidem... et dilectionem pulchritudinis justitiae, tum in motione adversus peccata... » — La formule *dilectio pulchritudinis justitiae* se trouve dans Jérémie (XXXI, 23). Peut-être, en la reproduisant, Seripandi s'inspire-t-il de s. Augustin (e. g. *Enarr. in Ps. 61*, Migne, 36, col. 744). Il le fait souvent en ses exposés, à la fois, semble-t-il, par tradition d'Ordre et pour répondre plus efficacement à Luther. S. Augustin emploie aussi les expressions *amare justitiam, incipit amare justitiam*, ou, en parlant de Dieu, *fons justitiae* (e. g. *loc. cit.* et *Enarr. in Ps. 32, sermo 1*, Migne, 36, col. 282). — Nous empruntons cette idée d'une inspiration augustinienne possible au Dr. Matthias Premm, *Das Tridentinische « Diligere incipiunt »* (Gratz, 1925, p. 68). — N'opposons pas d'ailleurs saint Augustin et saint Thomas. Le second avait adopté une des déclarations caractéristiques du premier sur cette dilection ou charité commencée : « *Charitas inchoata meretur augeri ut aucta mereatur perfici* » (*S. th.*, Ia-IIae, Q. CXIII, a. 10).

5. *Diaire*, CT, I, 569-575. — Il fait consulter en particulier à plusieurs reprises Corneille Musso. Massarelli laisse à celui-ci le projet de décret le 4 septembre, retourne le trouver le 5, puis le 12, enfin le 14. Il note pour cette dernière journée : « Scripsi mane decretum, deinde fui pro eadem causa cum Rmo (*card. S. Crucis*) a 16 usque 16 (*sic*, lire peut-être 18), et cum Bituntino a 18 usque 24, et iterum cum cardinali a 24 usque 2 noctis » (*Diaire*, CT, I, 574, l. 1).

6. Il ne la présente pas au nom de la commission... Celle-ci avait refusé (*Diaire*, CT, I, 575, l. 15).

la justification. Il en parle à deux reprises, au deuxième canon et au sixième chapitre.

Le deuxième canon est l'ébauche du troisième canon du décret définitif [1]. Il indique déjà les quatre mêmes mouvements d'âme, *credere*, *sperare*, *diligere*, *poenitere* ; il les énumère dans le même ordre, seuls et sans faire allusion à la crainte. Ajoutons, pour n'y plus revenir, que cette énumération, ainsi fixée et limitée dès le 23 septembre, passa sans discussion dans toutes les rédactions postérieures. Personne ne la critiqua, alors que le reste du canon subissait de profondes modifications. Personne ne demanda qu'on supprimât le mot *diligere* ou qu'on le mît avant le mot *sperare*.

Mais cet accord était plus apparent que réel ; si on laissait passer le deuxième canon, on discutait ferme sur le sixième chapitre. Il contenait une précision importante. « Par la disposition de dilection, disait le cardinal, on commence à aimer la justice et Dieu source de toute justice ». Il nommait cette dilection après l'espérance et la haine du péché, mais avant la résolution de recevoir le Baptême et de changer de vie [2].

Comment les théologiens et les Pères vont-ils accueillir cette doctrine ?

Les premiers ne soulèvent pas de grosses difficultés (27-29 septembre). Le mineur observant français Jean *Consilii* fait seulement remarquer, et avec raison, que l'amour de Dieu précède la haine du péché [3].

Parmi les Pères, au contraire, la divergence des opinions se manifeste rapidement. Louis Lippomano, coadjuteur de Vérone, demande qu'on remplace le mot *dilection* par le mot *charité*. « Ils ont le même sens, dit-il ; mais les ignorants et les simples connaissent

1. *Actes*, CT, V, 426, l. 25 : « Si quis divinam misericordiam conferri dixerit credentibus, sperantibus, diligentibus, poenitentibus, negaverit autem ut haec omnia fiant vel eorum aliquid Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio opus esse, A. S...»

2. *Actes*, CT, V, 422, l. 34 : « Haec autem dispositio seu praeparatio posita est tum in voluntatis nostrae divina gratia sublevatae et adjutae motione libera et spontanea erga Deum per fidem, qua credimus omnia quae nobis divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo solo impium justificari propter meritum Christi, et per spem, in quam erigimur, fidentes eum nobis propter Christum propitium fore, si illi obtemperaverimus ; tum vero in ejusdem nostrae liberae voluntatis a Deo similiter adjutae motione adversus peccata per odium et detestationem, hoc est per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet, ad quam si timor quoque gehennae et divinae justitiae impellat, illaudandus non est, ut qui tunc utilis est et postea perfectae caritatis munere foras mittitur ; tum denique in dilectione, qua justitiam et Deum omnis justitiae fontem diligere incipimus, et in proposito et desiderio suscipiendi baptismum, inchoandi novam vitam et servandi divina mandata ».

3. *Actes*, CT, V, 432, l. 21 (27 septembre). Nous ne connaissons pas le nom réel du frère mineur appelé ainsi dans les textes latins. — Le premier octobre, Antoine Filheul, archevêque d'Aix, reprend cette observation. (*Actes*, CT, V, 446, l. 50).

mieux le second ; ils sauront ainsi que les trois vertus théologales sont nécessaires à la justification » (1er octobre) [1].

Affirmer ainsi l'équivalence des mots dilection et charité, et demander la charité comme préparation à la justification, c'est paraître rigoriste et rendre suspect aux modérés le mot dilection lui-même. C'est aussi et par là-même prêter le flanc aux attaques des libéraux.

La bataille s'engage en effet, sur une remarque de frère Dominique Soto. Celui-ci siège à ce moment parmi les prélats, comme procureur du nouveau général des Prêcheurs, maître François Romeo, encore absent de Trente [2]. Il jouit auprès d'eux d'une grande autorité ; la vigueur et la netteté avec lesquelles il a exposé contre les hérésies luthériennes les doctrines catholiques fondamentales sur la justification lui assurent dans l'Assemblée un crédit unique ; le cardinal Pacheco, par exemple, attend qu'il ait exprimé son avis pour oser donner le sien [3]. Le neuf octobre, en cette atmosphère de respect, il prend la parole. En vain la veille Seripandi a-t-il fait remarquer qu'il ne s'agit dans le décret que d'un commencement de dilection [4]. Malgré cette précision, Soto repousse le texte proposé : « Demander un mouvement de charité en plus de la pénitence me semble une erreur » déclare-t-il [5].

Mais Seripandi, chargé de faire au projet du 23 septembre les modifications jugées convenables, maintient dans sa nouvelle rédaction la mention de la dilection. Il la défend ainsi : « Il a paru erroné à quelques-uns qu'on demandât un mouvement de charité en plus de la pénitence. Mais il ne s'agit pas en ce passage de la vertu de cha-

1. *Actes*, CT, V, 459 : « Ubi dicitur *tum denique in dilectione cum justitiam et Deum omnis justitiae fontem diligere incipimus*, placeret hic magis uti voce *caritatis* quam *dilectionis*, et hoc ipsum propter rudes et simplices, ut sic cognoscerent fidem, spem et caritatem, tres virtutes theologicas, ad justificationem necessarias. Nam licet idem sit dilectio et caritas, caritatis tamen terminus, prout a spe et fide distinguitur, illis notior est ». — Lippomano, devenu évêque de Vérone en 1548, sera troisième président du concile en 1551.

2. Maître Romeo, élu le 13 juin 1546, quitta Rome après le 13 août. Il était à Padoue le 11 octobre, à Trente le 30 octobre (Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, V, 422, et 441, note 1 ; *Actes*, CT, V, 442, note 3).

3. *Actes*, CT, V, 442, l. 18 ; *Commentaire* de Severoli, CT, II, 103, l. 18.

4. *Actes*, CT, V, 489, l. 16 : « Cum inchoata tantum sit, stare potest cum timore gehennae ».

5 *Actes*, CT, V, 491, l. 16 : « Ubi dicitur quod requiritur ultra poenitentiam alia motio caritatis ad justificationem, hoc videtur esse falsum ». — Deux jours auparavant, le 7 octobre, le bénédictin Lucien Ottoni, abbé de Pomposa, avait déjà proposé une rédaction où n'était pas mentionnée la dilection. Mais, de son aveu même, il avait surtout pour but de simplifier le texte officiel, en ne parlant que de ce qui était expressément nécessaire aux simples (*Actes*, CT, V, 475, l. 5). En décembre, quand la question de principe sera nettement posée, il demandera qu'on mentionne la dilection.

rité. Seulement, comme dans la proposition où est nommée la pénitence on ne dit rien de l'amour, il est bon de le mentionner à part. Si la pénitence venait tout entière de la crainte, si l'on n'avait aucun amour de la justice, si l'on regrettait ses péchés uniquement à cause de la punition méritée et non en raison de l'offense faite à Dieu, le repentir serait stérile ». Seripandi cherchait en outre à prouver cette nécessité de l'amour par les paroles du Christ à sainte Madeleine : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum* (31 octobre) [1].

Les légats sont moins fermes. En revoyant le texte (1-5 novembre), ils suppriment toute mention de la dilection [2]. Alors l'archevêque de Sassari et Louis Lippomano réclament (10 novembre). Le premier affirme la nécessité de la charité [3] ; le second, rendu prudent, la nécessité de quelque dilection [4]. Frère Soto ne siège plus parmi les prélats [5]. Massarelli va bien le consulter au nom du cardinal Cervini, mais passe ensuite prendre l'avis de l'archevêque de Sassari (11 novembre) [6]. Quelques jours après, à la séance du 23, le jésuite Le Jay réclame à son tour [7].

En ce conflit, Bonaventure Costacciaro, général des franciscains conventuels, propose une formule de conciliation : « Il ne faut pas parler de dilection, mais on peut parler d'un acte de dilection » (24 novembre) [8]. La pensée est heureuse ; le mot *acte* marquera en effet qu'il ne s'agit pas d'un parfait habitus vertueux et tranquillisera peut-être une partie des libéraux. Seulement c'est, en ce sens au moins, un mot strictement théologique. Les Pères voudront-ils l'introduire dans le décret ?

---

1. *Diaire*, CT, I, 581-583 ; *Actes*, V, 511, notes *m* et *p* ; 520, l. 8. — Cette déclaration de Seripandi est capitale. Elle souligne, au moment décisif des débats, que l'amour de la justice sur lequel on discute n'est pas simple amour de concupiscence. En même temps d'ailleurs Seripandi affirme nettement que cet amour n'est pas la charité. — En défendant le chapitre sept il s'exprimera de nouveau ainsi : « *Caritas diffunditur*, animadvertendum dixere quidam, quod caritas posita est tanquam praeparatoria. Caritas hoc loco pro habitu sumitur. Praeparat autem non habitus neque actus procedens ab habitu sed actus aliquis dilectionis justitiae; non quam homo habet sed quam habere cupit » (*Actes*, CT, V, 520, l. 39).

2. *Actes*, CT, V, 510, note *a* ; 511, l. 31 ; 636, l. 6 ; 641, note 1. — C'est la troisième rédaction officielle.

3. *Actes*, CT, V, 644, l. 25.

4. *Actes*, CT, V, 645, l. 42.

5. Depuis l'arrivée à Trente de Maître François Romeo (*Actes*, CT, V, 634, l. 21 ; 660, l. 13).

6. *Diaire*, CT, I, 584, l. 28.

7. *Actes*, CT, V, 658, l. 18. — Il siégeait parmi les Pères comme procureur du cardinal d'Augsbourg.

8. *Actes*, CT, V, 661, l. 35 : « In 6. capite, ubi quidam cupiunt addi aliquid de dilectione in praeparatione, non placet ; posset poni aliquid de actu dilectionis ».

De fait on continue de piétiner.

En cette impasse, les légats convoquent la première commission de rédaction, qui, depuis septembre, est demeurée un peu inactive[1]. Elle prend en main l'affaire. A son avis le débat est important et ne peut être tranché que par un vote de l'assemblée générale des Pères [2].

Il a lieu le six décembre. La question est posée sous cette forme : « Faut-il, dans la préparation à la justification, faire mention de la dilection, soit en propres termes, soit en termes équivalents ? Faut-il, au contraire, ne rien ajouter au texte du légat » [3] ?

Huit autres questions sont posées en même temps et cinquante-sept Pères donnent leur avis (cinquante-trois le 6, quatre le 7). Sept votent nettement le maintien du texte sans addition : le cardinal Pacheco, l'archevêque dominicain de Naxos, les évêques de Feltre, de Cadix, de Pesaro, l'évêque dominicain de Bosa, et, semble-t-il, l'évêque des Canaries, franciscain observant. Vingt-trois se contentent d'une adhésion fort générale. Ils répondent à l'ensemble des neuf questions posées : « Le décret me plaît » ou « Je m'en remets aux légats ». Mais cela ne suffit pas pour que nous puissions les ranger parmi les adversaires déclarés d'une mention de la dilection[4]. Deux, les archevêques de Sassari et de Matera et Acerenza réclament qu'on parle expressément de charité. Vingt-cinq demandent qu'on fasse mention de la dilection: l'archevêque d'Upsal, les évêques d'Ascoli (Piceno), de Sebenico, de Clermont, de Fiesole, de San Marco, de Stabia, de Parenzo, de Saluces, de Lanciano, de Syracuse, de Milo, de Badajoz, d'Astorga, de Calahorra, d'Alife [5], de Sinigaglia, les évêques dominicains de Salpi et de Minori (Ambroise Catharin), l'évêque de Zea, mineur observant, l'évêque carme d'Oporto, Louis Lippomano, coadjuteur de Vérone, Louis Ottoni, abbé bénédictin de Sainte-Marie de Pomposa, près Ferrare, maître François Romeo, général des Prêcheurs, et Bonaventure Costacciario, général des Mineurs conventuels. Trois enfin parmi ces vingt-cinq, les évêques de Badajoz, de Calahorra et de Sinigaglia,

1. Cela n'a pas empêché l'évêque de Bitonto de continuer à collaborer très activement avec les légats *(Diaire*, CT, I, 583, l. 25 et 36).

2. *Actes*, CT, V, 685-686.

3. *Actes*, CT, V, 687, l. 1 : « An in dispositionibus sit ponendum aliquid de dilectione, an aequivalenter insinuanda. An decretum stare debeat ut jacet ».

4. Parmi eux, par exemple, se trouve le Jésuite Le Jay ; il s'en remet aux légats. Or, nous le savons par sa réclamation du 23 novembre, il désire qu'on mentionne la dilection.

5. Sébastien Pighini, qui, devenu archevêque de Siponte, sera second président du Concile en 1551.

demandent qu'on ajoute : « La dilection dont il s'agit n'est pas la charité » [1].

Ce vote du six décembre a une importance capitale. Il indique nettement la force, au sein du Concile, des trois opinions théologiques du temps sur le repentir qui prépare à la justification et la précède. Toutes trois ont des partisans, mais en nombre bien inégal. La thèse rigoriste ne trouve que deux défenseurs. La doctrine libérale est un peu mieux partagée. Mais vingt-cinq Pères se prononcent immédiatement pour l'opinion moyenne. A vrai dire, ils ne forment pas, à eux seuls, la majorité numérique. Mais ils ont pour eux, semble-t-il, la commission (dont les membres n'ont pas voté) [2] ; et tous ceux qui ont donné aux légats une adhésion générale ne sont pas leurs adversaires décidés. En fait donc ils constituent une majorité dynamique, et il faut les suivre. Seulement, cette majorité dynamique n'est pas une majorité de combat ; elle n'a pas l'intention de condamner les minorités. D'une part, si trois de ses membres proposent que la thèse rigoriste soit formellement déclarée contraire à la foi catholique, ils demeurent isolés. D'autre part, elle ne demande pas qu'on affirme la nécessité de la dilection. Le vote porte seulement sur la nécessité de mentionner cette dilection. La nuance a son importance. Nommer la dilection, c'est dire qu'on la considère comme le motif normal du repentir, mais normal ne signifie pas obligatoire. Les Pères le savent bien, eux qui prendront soin, en parlant du repentir, de spécifier qu'il est absolument nécessaire [3]. Ils ne veulent pas imposer à la foi la doctrine de la nécessité de l'amour [4]. Sans doute beaucoup y croient ; Seripandi l'a soutenue, et, après lui, l'archevêque de Sassari et Lippomano. Tous les membres de la majorité ont-ils une opinion aussi nette ? Que pense au fond, par exemple, l'évêque de Sinigaglia ? « Il faut mentionner la dilection, affirme-t-il, parce que, sans dilection, les hommes n'ont pas coutume d'ajouter

1. *Diaire*, CT, I, 451-452, 589-591 ; *Actes*, V, p. XL, l. 35 ; 687-692. — Maître François Romeo vote donc contre Frère Dominique Soto. — Peut-être, au lieu de 25 partisans de l'addition, faudrait-il dire seulement 24 (23 le 6, (chiffre officiel, V, 691, l. 4), et, le 7, l'évêque de Sinigaglia). Mais nous ignorons qui serait alors à supprimer dans notre liste. — Le vote, remarquons-le, n'oppose pas thomistes et scotistes.

2. L'opinion de la commission nous est connue par le premier projet de rédaction émané d'elle en juillet et dont nous avons parlé plus haut.

3. « Poenitentiam quam ante Baptismum agi oportet » (*Actes*, CT, V, 695, l. 33 ; DENZ., 798).

4. Soto saisit fort bien cette réserve : « S. Synodus Tridentina sess. 6, cap. 6, ante baptismum solum requirit motum adversus peccata. Per odium, inquit, aliquod, et detestationem, hoc est per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet » *(De Nat. et Grat.*, L. II, ch. 15, édit. de 1570, p. 140). Il s'en autorise pour garder son opinion.

foi aux paroles et aux promesses des autres » [1]. « N'ont pas coutume » : il songe donc à la psychologie ordinaire plutôt qu'à une absolue nécessité ; il envisage le problème d'une façon paisible, avec bonhomie, si j'ose dire.

L'opinion de la majorité peut donc s'interpréter en ce sens, et la minorité libérale pourra s'y rallier sans abandonner complètement sa propre manière de voir.

Le lendemain de la réunion générale (7 décembre), les légats et commissaires modifient le projet [2]. La nouvelle rédaction mentionne la dilection après l'espérance, en ces termes : « Aidés de la même grâce, les hommes commencent à aimer Dieu, source de toute justice (*et dum, peccatores se esse intelligentes, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore ; et dum, adjuti eadem gratia, Deum omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est...)* » [3].

Cette formule est heureuse, plus heureuse que celle du 23 septembre et du 31 octobre (*dilectio qua justitiam et Deum omnis justitiae fontem diligere incipiunt)*. Par la suppression du mot *justitiam*, la commission marque que l'amour va droit à Dieu. Par celle du substantif *dilectio*, elle évite de le traiter comme une disposition permanente, sans employer pour cela le terme théologique d'acte [4] elle enlève ainsi tout appui à la thèse rigoriste. Dans le même but sans doute elle renonce définitivement à invoquer, comme autorité scripturaire, l'exemple de l'amour pénitent de sainte Madeleine, trop semblable à la vraie charité [5]. En outre, aucune des deux minorités n'est condamnée. Aussi, dès le 10 décembre, acceptent-elles, à peu près sans discussion, le texte proposé [6].

---

1. *Actes*, CT, V, p. XL, l. 35 : « Placet quod in dispositionibus habeatur ratio dilectionis, quandoquidem sine ea non consueverint homines dictis ac promissis aliorum fidem adhibere, dummodo declaretur dilectionem illam differre a caritate nobis infusa ».

2. *Actes*, CT, V, 694, l. 1.

3. *Actes*, CT, V, 695, l. 30 (4me rédaction officielle).

4. *Actes*, CT, V, p. XL, l. 30 (Avis de l'évêque de Sinigaglia, en réponse à une des questions posées par la commission, et qui est justement de savoir si, à propos des dispositions de foi et d'espérance, il faut employer le mot acte : « Placet quod addantur in locis propriis (c'est-à-dire respectivement dans les Chapitres 6 et 7) illa duo verba actus et habitus, si alia non reperiuntur in divina scriptura seu a patribus usitata). »

5. Dans le récit de la conversion de sainte Madeleine, en effet, il est difficile de distinguer nettement si l'on parle de l'amour qui précède le pardon divin ou de l'amour qui le suit.

6. *Actes*, CT, V, 696-698. — Seul, Pierre Tagliavia, archevêque de Palerme, semble avoir gardé une attitude nettement hostile à cette mention, mais cette

Le triomphe de la majorité est donc modeste et paisible [1].

Quelques jours après, une décision des prélats théologiens vient le compléter.

Dans la séance du 10 décembre Lippomano avait demandé qu'on modifiât le texte proposé par la commission sur le rôle attribué à la crainte. Ce texte affirmait la grande utilité de celle-ci pour disposer au repentir : « (*detestationem ad quam gehennae quoque et divinae justitiae timor valde utilis esse potest* ». C'était exact, et seul le général des Servites avait fait des objections [2]. Mais ne pouvait-on pas préciser davantage, en indiquant à quel moment agissait lacrainte? Lippomano le pensait : « Elle précède l'espoir, déclarait-il, et il faut la nommer avant lui » [3]. Le souple et conciliant Musso reconnaît sur le champ le bien fondé de cette observation [4] ; les prélats théologiens se réunissent (13 et 14 décembre), et sont du même avis. Seul Wauchop s'entête en d'opiniâtres efforts pour faire repousser la modification proposée ; elle est définitivement adoptée [5]. Ainsi non seulement la crainte ne se trouve mentionnée que comme utile [6], mais son utilité même est reportée tout au début de la conversion, et son action sur le repentir n'apparaît plus que comme lointaine. C'est un nouveau coup pour les partisans de l'attrition sans amour.

attitude paraît motivée par une opposition de fonds à l'ensemble du projet « Panormitano videtur quod fides et baptismus suffisiant pro dispositione » (*Actes*, CT, V, 696, l. 37). — L'archevêque de Sassari — c'est un bavard (*Actes*, CT, V, 690, l. 40) — demande qu'on remette un substantif à la place du verbe diligere : « De dilectione fiat mentio, sed non de consummata. Posset dici *concupiscentia divini amoris utilis esse potest*. Addatur *cui succedit caritas* » (*Actes*, CT, V, 696, l. 29). L'évêque de Mottola fait une critique de détail sur la forme (*Actes*, CT, V, 697, l. 28). Plus tard d'autres demandent qu'on appuie la mention de la dilection sur une autorité scripturaire, et proposent de nouveau : *Dimittuntur ei peccata multa quia dilexit multum*, ou encore *Qui non diligit manet in morte* (*Actes*, CT, V, 697, l. 22 ; 712, l. 13). Aucune de ces propositions n'est prise en considération. — Notons que, dans la séance du 10 décembre, en défendant un autre point du projet des légats et de la commission, le rapporteur Musso fait cette déclaration qui met au large les minorités, au moins la minorité libérale, et montre bien que le décret définit la marche normale de la préparation à la justification plutôt que son développement absolument nécessaire : « Decretum loquitur generaliter et non singulariter » (*Actes* CT, V, 698,l. 31).

1. Naturellement le Concile ne se préoccupe nullement de la question, très secondaire, de la suffisance de l'acte implicite d'amour. C'est là un problème à résoudre par les théologiens (Soto, *De Nat. et Grat.*, L. II, chap. 16, édit. de 1570, p. 145).

2. *Actes*, CT, V, 665, l. 26 ; 683, l. 11 (27 novembre).

3. *Actes*, CT, V, 697, l. 41.

4. *Actes*, CT, V, 698, l. 28. — Le 11 il défendra l'expression *odium aliquod* (*Actes*, CT, V, 702, l. 9).

5. *Actes*, CT, V, 704, l. 15 ; 708, l. 35 ; 780-786.

6. Le 12 janvier, l'évêque d'Oporto indiquera le sens restrictif qu'il donne à ce mot : « Placet decretum, cum dicatur ibi *utilis* esse potest ille timor ante spem, non *necessarius* » (*Actes*, CT, V, 786, l. 10).

Un moment cependant ils semblent près de prendre leur revanche, par une nouvelle modification au texte de la commission. « Il faut mentionner le regret des péches avant l'espérance ; car sans ce regret les hommes ne se soucieraient pas d'espérer ». Proposition habile. On vient de placer la crainte avant l'espérance ; en plaçant également le repentir avant l'espérance, on semblera par là-même le rattacher à la crainte.

Mais c'est pour les libéraux un nouvel échec. Les prélats théologiens repoussent immédiatement et nettement la proposition. « Sans doute, disent-ils, un certain regret des péchés précède l'espérance, mais nous n'avons pas à en parler. Nous nous occupons du regret qui dispose à la justification, et celui-là ne peut précéder l'espérance, car il ne peut exister sans quelque espérance et dilection [1] ». On ne peut être plus clair. Les partisans de l'attrition sans amour n'insistent pas.

Ainsi s'élaborèrent peu à peu, en sept mois d'un patient travail, les passages du décret du 13 janvier 1547 qui affirment la naissance d'un mouvement de dilection pour Dieu, source de toute justice, avant la justification. Mieux que tout raisonnement, l'étude de cette

1. Voici le compte-rendu de cette importante séance du 13 décembre : « Die lunae 13 decembris, hora 16, fuit congregatio praelatorum theologorum, quibus proponuntur censurae quaedam super sexto capite, videlicet an bene maneant verba decreti, ibi *in spem eriguntur* etc., sc. an timor praecedat spem in praeparatione ad justificationem ; et conclusum est ut dicatur *intelligentes, divinorum judiciorum timore perterriti, divinam misericordiam considerantes, in spem eriguntur*, etc. Deinde proponitur, an post spem ponenda sit detestatio peccatorum, et peccator possit erigi in spem sine aliquali detestatione peccatorum, in ipsa sc. praeparatione. Convenere quod, licet aliqualis detestatio peccatorum praecedat spem, illa tamen detestatio quae disponit ad justificationem, de qua in ipso 6. capite, cum non possit fieri sine aliquali spe et dilectione, ipsam spem consequitur » (*Actes*, CT, V, 704, l. 15). — Ces réunions de prélats théologiens avaient été décidées le 10 décembre (*Actes*, CT, V, 700, l. 6). En elles se trouvait absorbée la commission des quatre rédacteurs. Vingt-quatre prélats y furent convoqués : les archevêques d'Aix, de Sassari et d'Armagh ; les évêques de Stabia, de Lanciano, de Belcastro ; Lippomano, coadjuteur de Vérone ; les évêques dominicains d'Accia, de Mottola, de Bosa, de Fano, de Bertinoro, de Salpi, de Minori ; les évêques de Zea et des Canaries, mineurs observants ; Corneille Musso, des mineurs conventuels, évêque de Bitonto ; l'évêque carme d'Oporto ; les généraux des Prêcheurs, des Mineurs observants, des Mineurs conventuels, des Ermites de Saint-Augustin, des Carmes, des Servites (*Diaire*, CT, I, 453, l. 8 ; 592, l. 44 ; *Actes*, CT, V, 704, l. 23). L'évêque de Bitonto demeura rapporteur et continua de jouer un rôle très important, peut-être le rôle principal (*Diaire*, CT, I, 593, l. 29 ; 594, l. 10 ; 595, l. 19 ; etc. ; *Actes*, CT, V, 779, l. 18). — Dans la réunion du 13 décembre Seripandi avait de nouveau rappelé la différence entre la dilection mentionnée au chapitre 6 et la charité : « Accidentia imperfecta disponunt ad introductionem formae in materia ,et accidentia eadem sequuntur formam et facient pro ejus conservatione... Ad rem. Omnia haec imperfecta praecedunt in justificatione tamquam dispositiones : fides... dilectio. Quae etiam omnia subsequuntur et conservant justificationem, attamen perfecta, ut fides... caritas » (*Actes*, CT, V, 705, l. 14). — Un peu plus tard ,le 11 janvier, Wauchop rappellera, comme l'avait fait Seripandi le 31 octobre, que cette dilection, bien qu'imparfaite, doit faire détester dans le péché l'offense de Dieu (*Actes*, CT, V, 783, l. 17).

élaboration nous a fait saisir la portée exacte de ces passages. Les Pères y enseignent, veulent y enseigner, que, normalement, un mouvement de dilection est le motif immédiat du repentir qui prépare les adultes au Baptême. Ils assimilent donc ce repentir, sans le dire, à l'attrition d'amour, et cette opinion moyenne, ils l'ont choisie délibérément et soutenue énergiquement contre les attaques des extrémistes.

Toutefois, en demeurant ferme, la majorité n'a pas voulu rompre le front unique des catholiques. Elle a affirmé ses préférences, mais ne condamne personne. Elle estime — et le laisse clairement entendre — que la dilection dont elle parle n'est pas la charité ; elle ne fait pas de cette précision un article de foi. Elle pense aussi, en son ensemble, que cette dilection est nécessaire ; elle laisse dans l'ombre cette nécessité. Ainsi, ferme et pacifique à la fois, fait-elle doublement œuvre de sagesse.

Tel est l'enseignement contenu dans le troisième canon et le sixième chapitre de la session. Tous deux se trouvent en la première partie du décret ; ils visent donc avant tout la préparation au Baptême. Mais ils ne la visent pas exclusivement. En particulier leurs affirmations sur le rôle de la dilection gardent toute leur valeur pour la préparation au sacrement de Pénitence lui-même. Aucun doute sur ce point n'est possible.

Nous le savons, en effet, les Pères avaient bien résolu d'examiner séparément la conversion des infidèles et celle des pécheurs baptisés ; mais ils avaient déclaré fort nettement que dans l'étude de la première ils décriraient la marche de toute justification « *totus progressus justificationis* », et que dans la seconde, supposant ce point acquis, ils noteraient seulement les particularités du retour en grâce des chrétiens coupables [1].

Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver dans les derniers chapitres du décret une analyse complète de la conversion. Celle-ci a été faite, une fois pour toutes, au chapitre sixième. Peu importe que ce soit à propos du Baptême ; elle vaut également pour la Pénitence, sauf si les Pères nous avertissent du contraire. Or, lisons le chapitre quatorzième [2]. Les Pères y énumèrent les différences entre les deux sacrements. Elles sont fort grandes. Le pécheur baptisé ne doit pas seulement, comme l'infidèle, se repentir ; à ses regrets il doit joindre la confession et la satisfaction. Mais son repen-

1. Nous avons signalé plus haut ce plan de travail adopté dès la fin de juin par les Pères (*Actes*, CT, V, 281).

2. DENZ., 807.

tir lui-même, que doit-il être ? Peut-il s'inspirer uniquement d'un motif inférieur au commencement de dilection indiqué au chapitre sixième ? Non. Il faudrait pour l'admettre une déclaration des Pères. Ils n'en font aucune. Contre eux d'ailleurs protesterait toute la tradition chrétienne. Elle regarde la Pénitence comme un second Baptême, mais plus laborieux que le premier. Comment, en ce plus grand labeur, supprimer l'effort d'amour, ce commandement primordial de la loi chrétienne ? S'il y avait quelque différence, elle devrait être plutôt en sens contraire [1].

Et peut-être une précision des Pères nous oriente-t-elle en effet dans cette direction. Ils disent que le pécheur baptisé, comme l'infidèle, doit détester ses péchés. Ils emploient le même mot, *peccatorum detestatio*. Mais ils l'éclairent par le rapprochement de la parole des psaumes sur le cœur contrit et humilié : « *Peccatorum detestationem aut cor contritum et humiliatum* » disent-ils. Pour eux, dans le second Baptême, détester ses péchés, c'est avoir le cœur contrit et humilié. Voilà une précision nouvelle. Ne l'exagérons pas : elle est religieuse citation d'Écriture et non technique définition de théologie [2]. Les Pères évitent même de se servir du mot *contrition* et ce n'est pas par hasard. Le premier projet du décret, rédigé en juillet par la commission Wauchop et André de Vega, était en effet moins réservé. Après avoir rappelé que les pécheurs ne pouvaient haïr leurs fautes par amour pour Dieu,« *propter Deum* »,sans une grâce prévenante, il énumérait les trois parties du sacrement de Pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction [3]. Cette énumération était d'ailleurs classique et, pour ainsi dire, officielle, depuis le concile de Florence [4]. Mais (c'est André de Vega qui le rapporte) les Pères craignirent, en employant ainsi, sans explication, le mot *contrition*, de paraître exclure l'attrition et soutenir l'opinion rigoriste [5]. Le mot *détestation*, plus vague, n'avait pas cet inconvénient. Ils le préférèrent [6].

1. Ainsi Soto admettait que l'attrition suffisait toujours comme préparation au Baptême, et seulement comme préparation au sacrement de Pénitence dans le cas où le pécheur se croit de bonne foi réellement contrit (*De Natura et Gratia*, L. II, ch. 15, édit. de 1570, pp. 139-140)

2. Soto a évidemment tort qui essaie d'y appuyer sa théorie sur la différence entre les repentirs nécessaires aux deux sacrements.

3. *Actes*, CT, V, p. 390, l. 45 ; p. 391, l. 4.

4. DENZ., 699.

5. ANDRÉ DE VEGA, *De justificatione doctrina universa, libris XV tradita et... juxta germanam sententiam orthodoxae veritatis et sacri concilii Tridentini preclare defensa*, L. XIII, ch. 17 (Cologne, 1572, p. 532).

6. Rédaction du 23 septembre, acceptée sur ce point sans discussion (*Actes*, CT, V, p. 426, l. 2 ; p. 514, l. 29).

La citation du psaume 50 n'a donc pas valeur de définition théologique. Elle n'en souligne pas moins, en sa discrétion voulue, le caractère de vrai et profond repentir que doit revêtir l'horreur du péché chez les chrétiens pénitents. L'*Incipiunt diligere Deum tanquam omnis justitiae fontem* vaut évidemment au moins autant pour eux que pour les infidèles.

Ici encore, l'étude des travaux où s'élabora le chapitre quatorzième rend cette conclusion absolument certaine. Ni dans ses rédactions successives, ni dans les discussions auxquelles elles donnèrent lieu, on ne trouve la moindre allusion à une différence entre les deux cas. Ce persévérant et parfait silence est très significatif. Nous avons vu, en effet, à propos du chapitre sixième, comme l'on discuta tout ce qui pouvait être discuté. Ajoutons (et ceci est plus direct encore) qu'on ne se fit pas faute de signaler en ces discussions les plus petites nuances des sentiments propres aux chrétiens pénitents, leurs craintes par exemple [1]. Or personne ne suggéra que dans leur conversion l'amour jouât un moindre rôle, comme motif immédiat et dernier du repentir, que dans celle des infidèles.

La conclusion s'impose. Dans la préparation de l'absolution comme dans celle du Baptême, il existe un commencement de dilection pour Dieu, source de toute justice ; ce mouvement d'amour succède à la crainte et à l'espérance ; il commande le repentir. Les Pères enseignent formellement qu'il joue ce rôle dans les conversions normales ; ils laissent entendre qu'il n'est pas un mouvement de vraie charité ; la majorité d'entre eux le regarde comme nécessaire. Ainsi, sans condamner ni les rigoristes ni les libéraux, favorisent-ils la thèse modérée, celle de l'attrition d'amour.

Telle est la doctrine promulguée le 13 janvier 1547.

1. Avis du général des Servites (27 novembre) : « In hoc (14) cap, esset addendum de timore gehennae et non poni in sexto, quia proprie in relapsis cadit ille timor » (*Actes*, CT, V, 683, l. 11). — Avis de l'archevêque d'Armagh (11 janvier) : « Exemplum Jesu Christi et Apostolorum si ante oculos ponamus, docebimur, an in ipsius infidelis justificatione [timor] praecedat spem de necessitate vel communiter, vel an tractus magis incipiat a spe et amore in illis, quibus ecclesia solet proponere fidem in Christum, misericordiam Dei et praemia aeterna potius quam terrorem judiciorum. Secus fit in lapsis peccatoribus ingratis » (*Actes*, CT, V, 780, l. 25).

CHAPITRE TROISIÈME

LA XIVe SESSION DU CONCILE

La contrition et l'attrition dans le sacrement de Pénitence. — Les deux préparations de la Session. — Le repentir d'après les premiers chapitres et canons. — Le sermon de Luther sur la pénitence. — Le cinquième canon. — Le quatorzième chapitre : le mot attrition. — Question de méthode. — L'histoire de la rédaction du décret. — A Bologne en 1547 : discussion sur la vraie contrition. — A Trente en 1551 : confusion verbale ; affirmations de la nécessité de l'amour ; échec des libéraux. — Le Concile continue à favoriser la thèse modérée.

A la session de la justification succéda, à Trente, une session consacrée aux Sacrements en général, au Baptême et à la Confirmation (3 mars 1547). On devait traiter ensuite des autres sacrements. Mais la peste éclate dans la ville. Le Concile, alors, se transfère à Bologne, et là, pendant quatre mois et demi (25 mars-12 juillet), s'occupe du sacrement de Pénitence. Seulement, les prélats originaires des pays soumis à Charles-Quint avaient refusé de quitter Trente ; devant leur opposition et celle de l'empereur, les Pères de Bologne ne promulguent rien, et, finalement, sur l'ordre de Paul III, se séparent.

Quand, en 1551, l'ancien cardinal del Monte, devenu pape sous le nom de Jules II, convoque de nouveau le Concile, et cette fois à Trente, tout le travail fait à Bologne est repris (cela ne signifie nullement d'ailleurs qu'il ne sert à rien [1]). Le décret sur le sacrement de Pénitence est promulgué dans la quatorzième session, le 25 novembre 1551, avec le décret sur l'Extrême-Onction, et six semaines après le décret sur l'Eucharistie. Il avait eu ainsi deux préparations, l'une éloignée, à Bologne, l'autre prochaine [2].

1 THEINER, *Acta Genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini*, t. I, préface, pp. XII et XIII.

2. Le P. CAVALLERA a commencé, dans le *Bulletin de Litiérature Ecclésiastique* (juillet-octobre 1923, janvier-février, mars-avril 1924), une étude d'ensemble sur ces

Les Pères le rattachent expressément à celui de la sixième session. « Dans le décret sur la Justification, disent-ils, le Concile a déjà « beaucoup parlé du sacrement de Pénitence. Cependant, tel est le « nombre des erreurs de notre époque au sujet de ce sacrement, qu'il « importe grandement de donner sur lui un enseignement de foi moins « sommaire et plus complet (*exactiorem et pleniorem definitionem*) »[1].

Il s'agit donc de compléter les définitions du 15 janvier 1547 ; le nouveau décret les suppose et fait bloc avec elles ; on ne doit pas s'attendre à y retrouver ce qu'elles ont déjà traité à fond. En outre, il est destiné à donner l'enseignement de la foi en face des erreurs protestantes, et non à trancher entre les opinions théologiques catholiques.

En ce décret, c'est le quatrième chapitre et le cinquième canon qui nous intéressent spécialement. Nous nous attacherons donc à en déterminer le sens exact. Nous le ferons, cette fois encore, par l'étude des textes mêmes, remis en leur contexte, et par l'examen des péripéties de leur élaboration.

Le contexte, ici, c'est tout le Concile, mais surtout la sixième session et le début de la quatorzième. Nous connaissons la sixième. Voici le résumé des trois premiers chapitres et des quatre premiers canons de la quatorzième.

Le mot *pénitence* a deux significations. Il désigne d'abord l'horreur du péché comme offense faite à Dieu ; cette horreur, accompagnée d'une religieuse douleur, est nécessaire à tous les pécheurs. Il désigne aussi le sacrement institué par Jésus-Christ pour appliquer les mérites de sa mort aux chrétiens prévaricateurs (chapitre 1, canons 1 et 3). Ce sacrement diffère beaucoup du Baptême : sa matière et sa forme ne sont pas les mêmes ; son ministre prononce un jugement ; on n'y obtient total et entier pardon que par d'abondantes larmes et de grandes œuvres (*magnis nostris fletibus et laboribus*). Pour cette dernière raison, et à juste titre, les Pères de l'Église l'ont appelé un baptême laborieux (chapitre 2 et canon 2). — Sa forme est l'absolution. Les trois actes du pénitent, contrition, confession et satisfaction, en sont comme la matière *(quasi materia)* ; nécessaires à l'intégrité du sacrement et à la rémission pleine et

deux préparations. Nous nous en autorisons pour passer très vite sur leur marche générale, sur le détail matériel des modifications de textes.

1. *Quatorzième session, Prooemium,* (CAVALLERA, *Thesaurus,* 1188). — Traduire *exactiorem* par *plus exact* serait évidemment un contre-sens. — Notons que le projet primitif portait seulement *seriam et exactam tractationem et diffinitionem.* Le comparatif, substitué au positif, marque mieux la continuité de l'œuvre (THEINER, *Acta,* I, 582).

parfaite des péchés, ils méritent le nom de parties de la pénitence. — Ce sacrement réconcilie avec Dieu. Quand on le reçoit avec piété et dévotion, il donne généralement grande paix et abondante consolation spirituelle (chapitre 3 et canon 4).

Tel est, en raccourci, l'enseignement du début de la quatorzième session. Il nous suggère les remarques suivantes. Au chapitre deuxième, les Pères entendent noter les points sur lesquels le sacrement de Pénitence diffère du Baptême. S'ils avaient cru que l'amour y jouât un moindre rôle, ils l'auraient certainement indiqué ; pour eux, nous le savons par les discussions de 1546, la question a de l'importance. Or ils n'en font rien. Ainsi se trouve confirmée la conclusion que nous imposait déjà leur silence au quatorzième chapitre de la sixième session : dans la préparation à l'absolution, la dilection est normalement le motif immédiat du repentir.

En est-elle le motif nécessaire ?

Dans la sixième session, les Pères, sans le définir, ont montré qu'ils étaient favorables à cette opinion. Ici ils le montrent plus clairement encore.

En janvier 1547, en effet, ils avaient évité d'employer le mot *contrition* ; maintenant ils s'en servent. Par là ils se rattachent à la tradition catholique et au concile de Florence. Quel sens précis lui donnent-ils ? Nous le verrons plus loin. Mais en tout cas, ils veulent, en leur terminologie, demeurer traditionnels ; en tout cas aussi le repentir nécessaire à l'intégrité du Sacrement est pour eux une *contrition*. Ils insinuent même que cette contrition est liée au Sacrement d'une manière si étroite qu'on peut la considérer, pour ainsi dire [1], comme une partie de sa matière. En outre, pour qu'il produise tout son effet, pour qu'il efface, avec le péché, la totalité de la peine, elle doit être un fort et vif chagrin, prouvant sa sincérité par le courage qu'elle donne dans de pénibles oeuvres d'expiation. Ce second baptême est *laborieux* ; ils approuvent et adoptent ce qualificatif [2]. Par là ne nous insinuent-ils pas qu'on ne peut, sans amour de Dieu, obtenir le pardon de ses péchés par l'absolution ? Cet amour n'est-il pas la première obligation, le premier *labeur* de la vie chrétienne ?

Sans lui, surtout, serait-on réellement pénitent ? Un pénitent doit regretter, dans le péché, l'offense faite à Dieu. Cette obligation, les Pères l'affirment nettement, et leur déclaration semble ne pas ad-

1 Ils ont fait cette réserve pour ne pas condamner les Scotistes.

2. Ch. 2 et 8.

mettre d'exception, car du chapitre premier, elle domine tout le décret : « *Fuit quidem pœnitentia universis hominibus qui se mortali aliquo peccato inquinassent... necessaria,... ut, perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur* ». Cette phrase rappelle le « *moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem* » de la sixième session ; mais elle y ajoute cette importante précision : le repentir du péché porte sur l'offense de Dieu. N'est-ce pas là encore insinuer la nécessité de l'amour de Dieu au centre de toute vraie pénitence ? Comment regretter pieusement cette offense si l'on ne veut le bien de Dieu, si on ne l'aime ? L'idée de l'obligation de la dilection, restée un peu dans l'ombre en 1547, tend donc à s'exprimer plus clairement ici. Sans entrer dans l'enseignement formel du Concile, elle en devient une conclusion plus immédiate [1].

Après ces remarques, nous pouvons nous engager plus sûrement dans l'étude du cinquième canon et du quatrième chapitre.

Le cinquième canon est une réponse directe au sermon de Luther sur la pénitence [2]. L'hérésiarque s'était exprimé ainsi :«*Contritio (sic enim cepit vocari vera poenitentia interior) duplici via paratur. Primo per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum, qua quis, ut dicunt, recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, damnum, foeditatem, multitudinem, deinde amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitionem, et alia quae possunt tristitiam et dolorem excitare spe satisfaciendi per opera bona. Haec autem contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem ; quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. Et tales omnes indigne absolvuntur et communicantur. Et si libere deberent (remoto praecepto et minis poenarum) confiteri, certe dicerent sibi non displicere eam vitam praeteritam, quam sic coguntur displicere confiteri. Imo, quo magis timore poenae et dolore damni sic conteruntur, eo magis peccant et afficiuntur suis peccatis, quae coguntur non autem volunt odisse... Et haec est illa contritio, quam ipsi vocant extra caritatem, non meritoriam, alii vocant attritionem proxime disponentem ad contritionem... Secunda paratur per intuitum et contemplationem speciosissimae justitiae, qua quis in pulchritudine et specie justitiae meditatus in eam ardescit et rapitur, incipitque cum Salomone fieri amator Sapientiae, cujus pulchritudinem*

1. Il ne semble pas possible de dire : « Les précisions du Concile sur la pénitence portent uniquement sur la pénitence parfaite, sur la pénitence de charité, à l'exclusion de la pénitence imparfaite qui la prépare ». Leur généralité même s'y oppose.

2. La doctrine en avait été reprise par Mélanchton (THEINER, *Acta*, I, 531).

viderat. Haec facit vere poenitentem, quia amore justitiae id facit. Et hi sunt digni absolutione » [1].

En ce texte capital, Luther condamne toute contrition préparée par l'examen du passé, la honte du péché, la crainte de l'enfer. Il motive son jugement en affirmant que cette contrition laisse les coupables attachés à leurs fautes. Il déclare que les catholiques lui donnent différents noms : les uns l'appellent une contrition sans charité, une contrition non méritoire ; les autres, une attrition disposant prochainement à la contrition.

Arrêtons-nous un instant à cette dernière remarque de l'hérésiarque. Était-il vrai que la terminologie catholique fût aussi flottante ? Hélas ! oui, et ce manque de précision pèsera lourdement sur les travaux du Concile.

D'abord, nous le savons, le mot *contrition* a deux sens. Tantôt il désigne tout repentir accompagné de la volonté de se confesser et de satisfaire ; tantôt, le repentir parfait, par opposition à l'attrition, repentir imparfait. Or il est parfois malaisé de voir en quel sens, large ou restreint, les théologiens l'emploient. En outre, quand ils l'emploient évidemment en son sens restreint, on se heurte à une autre difficulté. Où mettent-ils la différence entre repentir parfait et repentir imparfait ? Comment définissent-ils l'attrition ? Où placent-ils la frontière entre attrition et contrition ? Sur tous ces points règne la confusion. On pressent que les Pères hésiteront à introduire dans la langue officielle de l'Église un mot théologique aussi vague encore que celui d'attrition. On peut prévoir que, s'ils l'emploient, ils risqueront d'être mal compris.

Ils évitent de s'en servir dans le canon cinquième. Celui-ci, nous l'avons dit, est une réponse directe au sermon sur la pénitence ; il en reproduit les expressions mêmes. En voici le texte : « *Si quis dixerit eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem..., A. S.* » [2].

L'emprunt est net, indiscutable [3]. Les Pères veulent évidemment

1. Cité d'après l'édition de Wittenberg de 1549-1561 (t. I, p. 59 ; deuxième des Sermons prononcés par Luther au début du mouvement qui l'éloignait de l'Église, publié en latin).

2. DENZ., 915.

3. Les Actes mêmes du Concile donnent d'ailleurs la référence (THEINER, *Acta*, I, 531).

réhabiliter la contrition condamnée dans le Sermon. Aussi, comme l'hérésiarque, parlent-ils à la fois de la honte et de la crainte. C'est un progrès : en la sixième session, ils n'avaient rien dit de la honte. Progrès minime toutefois, et qui jette peu de lumière sur les raisons profondes des conversions. La honte du péché peut tenir à des causes diverses : mépris témoigné par les autres hommes, sentiment de l'avilissement de l'âme privée de la grâce et esclave du vice, conscience de l'ingratitude à l'égard de Dieu, Créateur et Rédempteur, ou de la désobéissance à la Loi Divine. Elle peut ainsi exister avec une égale vivacité mais des motifs très différents, à tous les moments du retour à Dieu ; approfondie en humilité, elle emplira l'âme des saints. Dans la sixième session, préoccupés surtout de psychologie religieuse précise, les Pères n'en avaient pas parlé. Ici, soucieux principalement de répondre point par point aux affirmations de Luther, ils la mentionnent. Ils nous enseignent ainsi (et c'est déjà quelque chose) qu'elle joue utilement son rôle dans les conversions. Notons-le, et si, pour simplifier, nous parlons peu d'elle dans la suite de cette étude, qu'on veuille bien se souvenir que beaucoup de nos remarques sur la crainte pourraient s'y appliquer également.

Ici, les Pères, les nommant toutes deux, réhabilitent la contrition qui vient de l'une ou de l'autre. Ils y mettent seulement une condition : cette contrition doit s'accompagner du vouloir de mieux vivre.

A la suite de Luther, ils emploient, en parlant d'elle, la formule : la contrition *préparée* par la honte ou la crainte « *eam contritionem quae paratur... ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum* ». Quelle portée a pour eux ce mot *préparée* ? Ont-ils en vue un repentir de pure crainte, de simple honte, ou bien tout le mouvement de pénitence auquel la crainte et la honte peuvent disposer le cœur des pécheurs ? Pour Luther, tout regret né de l'un de ces sentiments y demeurait enfermé ; le point de départ en était mauvais ; l'apparent progrès illusoire. Mais les Pères n'ont pas sur la psychologie de la conversion des idées aussi simplistes. Pour eux (nous le savons par notre étude sur la sixième session) les pénitents, utilement secoués par la peur, passent par l'espérance, la dilection, la haine du péché, et aboutissent enfin à la charité ; la crainte de l'enfer est bonne, et elle dispose à des sentiments meilleurs encore, qui se développent, à partir d'elle, en une évolution sans heurts. C'est donc à tout ce mouvement de pénitence que s'applique le canon cinquième, car c'est ce mouvement tout entier que préparent la honte et la crainte [1]. Voir dans ce canon une

réhabilitation particulière du moment où le pécheur n'est encore qu'effrayé ou honteux, serait arbitraire. La réhabilitation porte sur l'ensemble. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les Pères semblent laisser de côté la contrition de charité. Ils déclarent que le repentir dont ils parlent *prépare* à la grâce. Or nous l'avons vu (et nous le reverrons), ils sont hostiles à cette idée que la charité puisse précéder l'instant même de la justification. C'est donc à la contrition sans charité qu'ils pensent. Et c'est bien elle en effet qu'ils ont à défendre contre Luther.

Ajoutons qu'ils la défendent sans préciser nettement sa vertu. Elle *prépare* à la grâce, affirment-ils. S'agit-il d'une préparation prochaine ou éloignée, suffisante ou non ? Ils ne le disent pas.

Ainsi, d'après les expressions dont ils se servent, rien ne nous permet de conclure : ils parlent d'un repentir de pure crainte, ils affirment sa suffisance comme préparation à l'absolution.

Rien ne nous le permet non plus, malgré les apparences, d'après le chapitre quatrième.

Ce chapitre a pour titre *De Contritione* [2], et pour objet l'acte de contrition. Il en donne d'abord une définition et une description générales, puis il en étudie deux espèces, la contrition de charité et l'attrition. En voici une traduction abrégée :

« La contrition est la douleur intérieure et l'horreur des péchés » commis, avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir. Elle a été » nécessaire en tous les temps pour obtenir le pardon de Dieu. C'est » encore elle qui prépare les baptisés à ce pardon, pourvu qu'elle s'ac- » compagne de confiance en la Miséricorde Divine et du désir de re- » cevoir comme il faut le sacrement de Pénitence. Elle ne consiste » pas seulement à cesser de pécher et à changer de vie ; elle doit con- » tenir aussi un véhément regret du passé.

» Parfois, elle est parfaite par la charité. Elle réconcilie alors le » pénitent avec Dieu avant la réception du Sacrement, mais non in- » dépendamment du désir, qu'elle inclut, de le recevoir.

» La contrition imparfaite (dite attrition), du fait qu'elle naît com- » munément de la considération de la laideur du péché ou de la » crainte de l'enfer, ne rend pas hypocrite ni plus coupable [2], pourvu » qu'elle exclue la volonté de pécher et s'accompagne de l'espoir du

1. Cette vérité apparaît dans le canon lui-même. Luther, en son Sermon, avait affirmé que le repentir sans charité était nécessairement regret de pure crainte ou de simple honte. Les Pères suppriment ce passage.

2. Et non *De Contritione et Attritione.*

3. Nous justifierons plus loin le caractère un peu ambigu de cette traduction.

» pardon ; don de Dieu, mouvement inspiré par le Saint-Esprit, elle » achemine vers la justification. Elle ne peut, sans le sacrement de » Pénitence, conduire jusqu'à cette justification même, mais elle » dispose à obtenir dans le Sacrement la grâce de Dieu. Car c'est » ainsi qu'utilement frappés de crainte par la terrifiante prédication » de Jonas, les habitants de Ninive firent pénitence et obtinrent » miséricorde de Dieu. Les catholiques n'enseignent donc pas que le » sacrement de Pénitence confère la grâce sans qu'il soit nécessaire » d'y apporter aucune bonne disposition ; les en accuser est une » calomnie. C'est faussement aussi qu'on déclare la contrition » violente, forcée, non libre, non volontaire ».

Tel est, un peu en raccourci, le chapitre quatrième. Dès la première lecture, une impression nette se dégage : on ne se trouve pas en présence d'une belle page de psychologie surnaturelle, comparable au sixième chapitre de la sixième session. Là le développement était harmonieux, paisible. Ici, surtout dans le dernier paragraphe, la marche est heurtée, l'allure un peu gauche ; les phrases se juxtaposent plutôt qu'elles ne s'enchaînent. Évidemment on veut répondre dans le détail aux protestants ; on les suit sur leur terrain ; la préoccupation apologétique et polémique domine.

La première partie traite de l'acte de contrition en général. Cet acte inclut le vouloir de changer de vie ; il s'accompagne de confiance en la Miséricorde Divine ; mais il implique avant tout, d'une façon absolument nécessaire, le retour sur le passé, le regret de ce passé, la haine, l'horreur, la douleur des péchés commis [1]. C'est un acte de vrai repentir, et les Pères en parlent dans les termes mêmes qu'ils ont employés pour l'acte de pénitence : « *dolor ac detestatio de peccato commisso* », disent-ils ici, comme ils ont dit un peu plus haut, au chapitre premier « *fuit quidem poenitentia necessaria ut Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur* », et en 1547 « *moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet* ». En ces trois passages, il s'agit évidemment du même mouvement d'âme. Il faut donc conclure : Acte de vraie pénitence, l'acte de contrition peut naître de la crainte, mais il doit faire regretter dans le péché l'offense de Dieu, le mal de Dieu ; il doit donc avoir pour motif une certaine bienveillance pour Dieu.

Cette conclusion, notons-le, est tirée de la définition générale de

1. Cette affirmation est une réponse à l'aphorisme des protestants : « *Optima poenitentia, vita nova* ». — Les Pères souhaitent même que le regret du passé soit assez fort pour arracher des larmes aux coupables.

la contrition ; elle s'applique donc aussi bien à la contrition imparfaite qu'à la contrition parfaite. La logique l'exige, et la disposition même du chapitre quatrième : comment en celui-ci la seconde partie, qui traite des espèces de contrition, ne serait-elle pas liée à la première et commandée par elle [1] ? Ainsi, par cette description générale, les Pères continuent discrètement à favoriser la doctrine de l'attrition d'amour.

Dans la seconde partie du chapitre, ils parlent d'abord, rapidement, de l'effet de la contrition que parfait la charité *(contritio caritate perfecta)* : elle remet les péchés avant la réception du sacrement de Pénitence, parce qu'elle inclut la volonté de le recevoir [2].

Puis vient le paragraphe consacré à cette contrition imparfaite que l'on appelle attrition, « *illa contritio imperfecta quae attritio dicitur* » [3]. Jusque là le mot *attrition* était demeuré purement théologique ; il pénètre enfin dans la langue officielle de l'Église. Il y entre, peut-on dire, grâce à Luther. Celui-ci l'a employé ; les Pères, pour lui répondre, sont obligés de s'en servir à leur tour, au moins une fois. Ils le font ici. Par là, plus explicitement que dans le canon cinquième, ils réhabilitent le repentir où manque encore la charité. L'attrition est bonne et utile ; elle est surnaturelle ; elle aide les pécheurs à s'acheminer vers la justification ; elle les dispose à obtenir leur pardon dans le sacrement de Pénitence.

---

1. D'autres arguments, un peu plus ténus, achèvent de révéler au lecteur attentif qu'il en est bien ainsi. Esquissons-les brièvement. 1° Le chapitre a pour titre *De contritione* et non *De contritione et attritione*. — 2° D'après la description générale de la contrition, celle-ci *prépare* à la rémission des péchés ; or, c'est là un des effets de l'attrition. — 3° La distinction d'imparfait et parfait ne semble pas, de soi, indiquer une différence essentielle. — Ces arguments n'ont pas tous égale valeur. Leur convergence rend cependant inattaquable cette affirmation : tout ce que les Pères disent de la contrition en général doit s'appliquer à l'attrition. Or, nous venons de le voir, on peut, par un raisonnement assez direct, tirer de leurs déclarations cette conclusion : la contrition en général suppose un certain amour de bienveillance pour Dieu.

2. Les pécheurs atteignent-ils souvent, avant l'absolution, ce degré parfait de repentir ? Les Pères ne précisent rien. « *Aliquando* », disent-ils. C'est l'expression dont s'était servi frère Cano dans son exposé doctrinal, fait en leur présence le 24 octobre : « *Et hoc sacramentum aliquando in absolutionem primam gratiam non confert, quum videlicet per contritionem jam sunt remissa peccata* » (THEINER, *Acta*, I, 544). Faut-il voir là une marque de son influence dans la rédaction du chapitre ?

3. Les formules des deux paragraphes, remarquons-le, ne se répondent pas parfaitement : ici « *contritio imperfecta* », sans mentionner que cette imperfection tienne au manque de charité ; plus haut « *contritio caritate perfecta* ». Pourquoi cette gaucherie ? Peut-être tout simplement à cause des différences de vocabulaire entre théologiens, différences dont nous avons trouvé l'écho dans Cajétan. Pour éviter de prendre parti en cette querelle de mots, il fallait avoir soin de ne pas affirmer l'équivalence des expressions *contrition imparfaite* et *contrition sans charité*. Cette gaucherie ne change rien au sens général.

« Non, déclaraient les protestants, elle a pour unique résultat d'augmenter leur culpabilité, en en faisant des hypocrites. Elle a une tare indélébile : elle ne s'inspire que de la honte ou de la crainte ». — Les Pères répliquent : « Sans doute, la honte et la crainte y jouent souvent un rôle, mais ce n'est pas une tare ». Déjà en la sixième session, ils avaient dit : « La crainte peut être utile au début des conversions ». Ici, traitant spécialement du retour à Dieu des chrétiens coupables, ils précisent : « C'est *communément* que la crainte ou la honte y jouent un rôle ». A vrai dire, nous nous attendions un peu à cette précision. Dans les travaux sur la justification le général des Servites et l'archevêque d'Armagh avaient signalé l'action spéciale de la peur de l'enfer dans le repentir des chrétiens [1]. Les Pères, dans le décret de 1547, avaient bien tenu à parler de l'action possible de cette peur dans toutes les conversions, même dans celles des infidèles. Mais la remarque des deux prélats n'en gardait pas moins sa valeur. Ils obtiennent ici satisfaction, et, sur ce point, la quatorzième session complète heureusement la sixième [2].

Les Pères ajoutent : « L'attrition doit exclure la volonté de pécher et s'accompagner d'espérance ». Quiconque continue de vouloir pécher n'est pas un pénitent ; quiconque désespère de son pardon ne se dispose pas convenablement à l'obtenir. La réserve va d'ailleurs de soi et n'offre aucune difficulté [3].

Il est plus délicat d'expliquer leur pensée exacte sur la nature du lien entre l'attrition et la crainte ou la honte. En déclarant qu'elle naît très fréquemment de ces deux sentiments, ils affirment, nous l'avons noté, l'existence de sa dépendance ordinaire à leur égard. Mais précisent-ils la nature de cette dépendance ?

On l'a dit et on le dit encore : le Concile enseignerait que la crainte et la honte sont les motifs caractéristiques, essentiels, de l'attrition. La différence entre elle et la contrition proprement dite serait donc simple et consisterait en l'absence d'amour pour Dieu. On va plus loin encore. Le Concile affirmerait que cette attrition sans amour suffit aux pécheurs pour recevoir, comme il faut, l'absolution. Il imposerait ainsi à la foi l'opinion que nous avons appelée libérale.

En réalité il n'en est rien. Si les Pères notent le caractère imparfait de l'attrition et l'existence ordinaire d'un rapport entre elle et

1. *Actes*, CT, V, 665, l. 27 ; 780, l. 28.

2. Sur la mention de la honte à côté de la crainte, rappelons seulement ici ce que nous avons dit plus haut à propos du canon cinquième.

3. Dans la sixième session, le Concile avait déjà enseigné ce rôle de l'espérance et du vouloir de changer de vie dans la préparation à la justification. Nous l'avons vu en détail dans l'étude du sixième chapitre de cette session.

la crainte ou la honte, ils ne précisent pas qu'elle vienne de ces seuls sentiments. Dès lors, même s'ils affirmaient qu'elle suffit avant l'absolution, on ne pourrait pas, pour autant, les déclarer partisans de l'opinion libérale. Leur affirmation condamnerait simplement l'opinion rigoriste, celle qui exige, avant l'absolution, une contrition inspirée par la charité ; elle accentuerait ainsi la défaveur que le Concile a toujours témoignée à cette dure doctrine, et ferait de son rejet un article de foi. Elle serait donc sous ce rapport assez normale. Par ailleurs, cependant, elle surprendrait un peu, car elle rendrait inutile le soin qu'ils ont pris, dans la sixième session, de ne pas heurter de front les théologiens rigoristes. Mais cela n'est pas : ils n'affirment même pas clairement cette suffisance de l'attrition.

Telles sont les conclusions auxquelles nous amène, en effet, un examen attentif du texte.

Relisons-en d'abord la première partie : *Illam vero contritionem imperfectam quae attritio dicitur quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat sancta Synodus non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem....* Que signifie exactement le début de cette phrase ? Peut-on le traduire : « La contrition imparfaite, que l'on appelle attrition parce qu'elle ne s'inspire que de la honte ou de la crainte » ? On aurait alors une définition de l'attrition. Mais cette traduction donne au passage une portée qu'il n'a pas. Regardons-le de plus près en effet et notons-y l'imprécision du *concipitur ex*, la gaucherie du *quoniam*, le vague du *communiter*.

L'expression *concipitur ex* peut se prendre en deux sens différents. Sans doute, dire d'un sentiment qu'il naît d'un autre *(concipitur ex)*, peut signifier qu'il en sort directement et totalement, qu'il y trouve sa complète explication. Mais cela signifie souvent, d'une façon beaucoup plus vague, qu'il en tire de quelque manière son origine. Ce sens large est fréquent dans les Actes du Concile [1]. Comment les

1. Citons quelques exemples, empruntés aux exposés faits par les théologiens pour préparer la session même que nous étudions. Jean DE DELFT croit à la nécessité de la dilection dans le repentir ; il affirme cependant que la contrition naît de la crainte (*oritur a timore poenae*, THEINER, *Acta*, I, 550) ; Jacques FERRUSIUS déclare que la haine des péchés naît de la foi (THEINER, *Acta*, I, 551) ; frère Bernardin DE COLLOREDO, que de la foi naît l'espérance, et de l'espérance, l'amour (THEINER. *Acta*, I, 554). Dans aucun de ces cas il ne peut s'agir d'un motif unique et formel ; les théologiens cités veulent simplement dire ceci : Dans les retours à Dieu, on passe normalement de la crainte à la contrition, de la foi à la haine du péché ou à l'espérance, de l'espérance à la charité. — Chercher le sens de l'expression *poenitentia ex timore concipitur* dans la langue théologique du moyen âge nous entraînerait trop loin. Notons seulement, un peu au hasard, qu'on la trouve déjà dans

Pères auraient-ils employé une formule aussi ambiguë, s'ils avaient voulu donner un enseignement net ? D'autant plus qu'il s'agissait d'un enseignement nouveau et sans appui dans le reste du Concile.

Quant au *quoniam*, il semble à première vue, il est vrai, annoncer une explication du mot attrition : « *illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur quoniam...* » ; les Pères se référeraient à une définition, acceptée par tous, de l'attrition. Mais il faudrait pour cela que cette définition commune eût existé alors. Nous savons pertinemment le contraire. Dira-t-on qu'ils choisissent d'autorité entre les définitions en usage ? Mais ce n'est pas le sens du mot *dicitur* (on dit, on appelle). On ne voit pas bien d'ailleurs en quoi cette pseudo-explication expliquerait le mot même d'attrition. — Tout cela fait douter de la vérité de la première impression ; et l'on est ainsi amené à admettre une certaine gaucherie dans le texte, et à rattacher l'incidente introduite par *quoniam* à autre chose qu'à la petite proposition qui la précède immédiatement.

A quoi ? Peut-être au mot *imperfectam*. Il faudrait mettre dans une parenthèse les mots *quae attritio dicitur*, et traduire ainsi : « Quant à la contrition imparfaite (dite aussi attrition) dont l'imper- » fection tient à ce fait qu'elle naît communément de la honte ou de » la crainte *etc* ». Le sens obtenu est un peu meilleur. Un regret qui s'inspire, même de loin, de sentiments intéressés, a évidemment moins de noblesse, de beauté, de valeur que celui qui jaillit tout spontanément de l'amour. Si le pécheur doit faire appel à ces sentiments pour se repentir, c'est une marque qu'il n'éprouve pas pour Dieu de véritable amitié ; comparé à la contrition de charité, la seule parfaite, son remords apparaît comme fort imparfait.

Cette interprétation cependant ne s'impose pas. Une autre demeure possible et peut-être préférable : faire dépendre la proposition commençant par *quoniam* de ce qui la suit plutôt que de ce qui la précède, la considérer comme une sorte de citation des affirmations de Luther. Celui-ci avait dit : « L'attrition rend le pécheur hypocrite, plus coupable, parce qu'elle s'inspire uniquement de sentiments intéressés » [1]. Les Pères répondent : « De ce qu'elle naît ordinairement de la honte ou de la peur ne résulte pas qu'elle rende le pécheur hypocrite et plus coupable *(quoniam vel ex turpitudinis...*

Pierre Lombard (IV *Sent.*, Dist. XIV, P. I, ch. 2) et dans saint Bonaventure (*In IV Sent.*, Dist. XIV, P. I, a. 2, q. 2) pour indiquer non le motif formel du repentir, mais le simple point de départ du mouvement qui y conduit.

1. « Haec autem contritio facit hypocritam, imo magis peccatorem ; quia solum timore praecepti et dolore damni id facit » (*Sermon sur la pénitence*).

communiter concipitur,... declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem) ». La construction demeure gauche, mais la réfutation de la doctrine protestante est plus directe, et le parallélisme avec le cinquième canon, parfait. Grands avantages.

Entre ces deux interprétations toutefois nous n'osons pas choisir, et peut-être les Pères eux-mêmes n'ont-ils pas choisi. C'est pourquoi, respectant l'imprécision du texte nous avons traduit de cette façon volontairement un peu ambiguë : « La contrition imparfaite (dite attrition), du fait qu'elle naît communément de la considération de la laideur du péché ou de la crainte de l'enfer, ne rend pas hypocrite ni plus coupable, *etc.* » En tout cas nous voilà loin d'une vraie définition de l'attrition.

Le vague du *communiter* nous en éloigne encore davantage. *Communément* ne signifie pas *toujours* ; fait ordinaire n'est pas loi essentielle ; motif fréquent n'équivaut pas à cause formelle. Si l'attrition ne vient pas toujours de la crainte ou de la honte, comment la caractériser par cette origine ? Luther, en son Sermon, avait dit sans hésiter : « L'attrition vient *uniquement* de ces sentiments ». C'était net. Pourquoi les Pères affaiblissent-ils son affirmation, s'ils entendent, comme lui, identifier attrition et repentir de crainte ou de honte ? S'ils veulent imposer une vérité à notre foi, pourquoi, au lieu de parler clair, semblent-ils faire effort pour dissimuler leur pensée ? Disons donc sans peur de nous tromper : ils ne le veulent pas. Et ainsi toutes ces imprécisions nous amènent à conclure qu'ils n'enseignent pas que l'attrition soit un repentir sans amour. Dès lors, c'est tout à fait en vain que les partisans de l'opinion libérale chercheraient à tirer argument de ce passage.

Examinons maintenant la suite de notre texte. « La contrition imparfaite est un don de Dieu, un mouvement inspiré par le Saint-Esprit ; elle achemine vers la justification. Elle ne peut, sans le sacrement de Pénitence, conduire jusqu'à cette justification même, mais elle dispose à obtenir dans le Sacrement la grâce de Dieu » [1]. L'attrition est donc bonne et surnaturelle ; elle nous prépare à notre retour en grâce par l'absolution. Ainsi se trouve nettement définie, en face des négations protestantes, la doctrine catholique. — « L'attrition nous engage en une impasse sans issue », disait Luther. —

1. « Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur,... declarat... donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento Poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponit ».

« Elle nous achemine vers notre réconciliation avec Dieu », répondent les Pères.

Affirment-ils qu'elle nous en approche à ce point que, l'absolution survenant, nos péchés nous sont pardonnés ? En d'autres termes, qu'elle nous prépare suffisamment à bien recevoir cette absolution ?

A première vue nous serions portés à répondre : Oui. Le mouvement général du chapitre nous y pousse. Après avoir rappelé la nécessité de la contrition, distingué entre contrition parfaite et contrition imparfaite, montré comment la contrition parfaite, avec le seul désir du sacrement de Pénitence, nous réconciliait avec Dieu, les Pères ont dû, semble-t-il, en parlant de la contrition imparfaite, vouloir également indiquer la manière dont le pénitent qui ne possède qu'elle pouvait obtenir son pardon. On aurait ainsi entre les descriptions des deux repentirs une correspondance complète.

L'argument a sa valeur, mais n'est pas décisif. Il le serait si l'on pouvait supposer chez les Pères, dans la rédaction de ce paragraphe, un soin attentif de la composition, du développement harmonieux de la pensée. Mais le caractère heurté, essouflé, de tout le passage, les gaucheries que nous y avons signalées, rendent cette hypothèse assez arbitraire [1]. Sans doute les Pères distinguent nettement le cas où le pécheur obtient son pardon avant de recevoir l'absolution de celui où il ne l'obtient pas ; et pourquoi feraient-ils cette distinction, si dans leur pensée le même repentir, inspiré par la charité, était nécessaire dans l'un et dans l'autre ? Ils sont donc défavorables à l'opinion que nous avons appelée rigoriste [2]. Mais la condamnent-ils absolument ? Pour que nous ayons le droit de le dire, il faudrait une affirmation nette. Le texte ne la contient pas. Qui dit préparation ne dit pas par là-même préparation *suffisante*, et dans les conversions certains mouvements inspirés par Dieu et qui disposent à revenir à Lui n'y disposent que d'une façon lointaine.

En résumé, les Pères, en tout ce passage, enseignent, contre Luther, le légitimité des conversions provoquées par la honte du péché

1. Rappelons en particulier que les déclarations des Pères sur la nature de la contrition parfaite et de la contrition imparfaite ne se répondent pas exactement au moins dans la forme ; la présence de la charité caractérise la première; son absence n'est pas indiquée comme cause de l'imperfection de la seconde. Pourquoi se préoccuperaient-ils davantage de balancer habilement leurs enseignements sur les effets de l'une et de l'autre ?

2. Cela est insinué encore, mais insinué seulement, par la netteté de leur déclaration sur l'efficacité du sacrement de Pénitence, au chapitre troisième. — Notons que pour la réconciliation avant la réception réelle de l'absolution, ils demandent non une charité parfaite, mais une contrition que parfait la charité. Ils n'exigent pas que la charité ait une force spéciale. — Bien entendu enfin ils ne parlent pas de la distinction entre acte de charité et habitus de charité.

ou la crainte de l'enfer, et la valeur de la contrition imparfaite ou attrition comme préparation à l'absolution ; ils insinuent que cette préparation est suffisante, mais ne l'affirment pas ; ils n'indiquent d'aucune manière que l'attrition soit un repentir sans amour [1]. Ainsi, sans condamner ouvertement l'opinion rigoriste, tendent-ils à l'éliminer de l'enseignement catholique, mais rien, dans le texte même, ne suggère qu'ils favorisent l'opinion libérale aux dépens de l'opinion modérée.

Pour avoir leur véritable pensée sur ce dernier point, il faut donc avoir recours au contexte. Nous touchons ici à une question de méthode. Pour déterminer, autant que possible, le sens exact d'une phrase obscure, il faut la replacer dans l'ensemble du document dont elle fait partie. Raisonner sur elle en l'isolant de cet ensemble expose à de fâcheux contre-sens. Si certains théologiens du dix-septième siècle s'étaient rappelé ce principe d'exégèse, ils auraient évité, sur le passage qui nous occupe, bien des affirmations arbitraires ; car le contexte, ici, ne permet aucune hésitation.

Rappelons-nous, en effet, l'enseignement des Pères. Dans la sixième session ils ont, malgré Soto, mentionné l'amour dans la pénitence, sans faire aucune exception pour la pénitence qui précède l'absolution. Dans la quatorzième, ils ont laissé entendre assez clairement la nécessité de l'amour dans tout vrai repentir ; ils ont défini la contrition, toute contrition, comme un vrai repentir ; ils ont parlé de l'attrition comme d'une espèce de contrition, à laquelle s'applique par conséquent toute la doctrine générale sur la contrition même. Ainsi ont-ils nettement marqué leur éloignement pour l'opinion libérale. Tout cela est acquis au moment où ils mentionnent l'existence d'une dépendance ordinaire entre l'attrition et la honte ou la crainte, et l'utilité de l'attrition comme préparation à l'absolution.

Cet acquis nous permet donc de limiter avec sécurité la portée de leur nouvelle déclaration. L'examen du texte nous a déjà montré combien il était arbitraire d'y voir une affirmation de la suffisance,

1. Pourquoi mentionnent-ils spécialement la honte et la crainte, et ne parlent-ils pas de la dilection ? La réponse est facile. S'ils mentionnent la honte et la crainte, c'est qu'ils ont à en défendre spécialement la bonté et l'utilité. S'ils omettent l'amour, c'est qu'ils n'ont aucune raison d'en parler. Ils n'ont nullement à énumérer complètement ici toutes les dispositions nécessaires aux pénitents. Ils l'ont très bien fait dans leur belle analyse du chapitre sixième de la sixième session. A quoi leur servirait-il de recommencer ? Aussi ne recommencent-ils pas. Ils passent sous silence non seulement l'amour, mais encore la foi et la volonté d'accomplir les œuvres satisfactoires imposées par le confesseur. Qui pourrait prétendre qu'ils en nient la nécessité ?

avant l'absolution, d'un repentir de pure crainte ou de simple honte. Le contexte, par sa netteté, confirme cette impression. On n'a pas le droit de supposer gratuitement chez les Pères un aussi brusque changement, une aussi profonde modification d'attitude, une sorte de contradiction. Ce serait contraire aux règles de la bonne critique et du bon sens dans l'explication de n'importe quel texte ; ce l'est encore plus quand il s'agit d'un texte de Concile. Derrière les Pères, n'y a-t-il pas le Saint-Esprit ?

Une dernière remarque, s'il en était besoin, achèverait de nous convaincre.

Si les Pères avaient voulu brusquement modifier leur enseignement, ils n'auraient certes pas appelé à l'appui de leur nouvelle doctrine l'exemple des Ninivites. Écoutons-les cependant : « C'est ainsi qu'utilement frappés par la terrifiante prédication de Jonas, les habitants de Ninive firent pénitence et obtinrent miséricorde de Dieu ». Que prouve cet exemple ? Évidemment que la crainte est utile aux pécheurs, qu'elle n'empêche pas leur repentir d'être efficace. Mais d'où les Pères l'ont-ils tiré ? D'un cas de justification par contrition de charité, de justification sans sacrement (les Ninivites n'ont pas reçu d'absolution). Dira-t-on que l'Écriture ne leur fournissait pas d'exemple de justification sacramentelle ? Mais qui les obligeait à apporter un argument scripturaire ? Personne. Dans bien des cas ils s'en abstiennent. S'ils en allèguent un, c'est qu'il appuie, à leurs yeux, la doctrine qu'ils veulent enseigner. Leur but est donc bien d'affirmer la légitimité des retours à Dieu qui commencent par la peur de l'enfer. Si, au contraire, ils avaient voulu préciser que l'attrition est un repentir de crainte et se distingue ainsi de la contrition parfaite, ils n'auraient pas mis justement en relief le rôle joué par la peur dans une contrition parfaite. S'ils avaient voulu définir que l'attrition suffit pour le pardon, ils n'auraient pas évoqué une conversion où la contrition parfaite a été nécessairement requise. Ce serait plus qu'une maladresse, ce serait une véritable contradiction. Ainsi la conclusion s'impose. Loin de transformer en article de foi l'opinion libérale, le paragraphe sur l'attrition ne la favorise d'aucune manière. Pas plus que le canon cinquième il ne permet de dire : d'après le Concile un repentir de pure crainte suffit au pécheur pour bien recevoir l'absolution.

L'ensemble du décret continue donc à être favorable à la doctrine de l'attrition d'amour.

L'étude des travaux où il s'est élaboré confirme cette conclusion.

Elle nous fait connaître en outre la pensée intime de la majorité des théologiens et des prélats.

Cette étude est particulièrement délicate à bien conduire. Mais cette difficulté même renferme un enseignement ; elle ne tient pas seulement, en effet, à ce que les Actes complets du Concile ne sont pas publiés[1] ; elle est due surtout à la réserve des Pères et à l'imprécision de leur vocabulaire. Emploient-ils le mot *contrition* en son sens large ou en son sens étroit ? Désignent-ils par le mot *attrition* un regret de pure crainte, un repentir de faible amour, un repentir d'amour souverain sans charité ? Bien souvent, on ne le sait pas. Ils ne font d'ailleurs aucun effort pour sortir de cette confusion ; à certains moments même ils semblent s'y complaire. Quant à la question spéciale de la nature du repentir nécessaire à l'absolution ils n'y touchent directement que très rarement et en passant ; seuls quelques-uns de leurs théologiens s'y arrêtent un peu. Ne nous plaignons pas trop de ce silence et de cette imprécision ; ils sont par eux-mêmes instructifs ; ils indiquent que les Pères ne cherchent à déterminer expressément en cette session ni la vraie nature de l'attrition ni ses effets.

Ils étaient guidés en leurs travaux par la Bulle *Exsurge* de Léon X. En son article six, le pape avait déjà condamné la doctrine de Luther sur l'attrition ; il la résumait ainsi : « *Contritio quae paratur per discussionem, collationem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitionem, haec contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem* »[2]. C'était en somme une citation du sermon sur la pénitence. Mais le mot *attrition* n'était pas prononcé, et le Pape avait soin, en réhabilitant la contrition préparée par des sentiments interessés, de ne pas dire, comme Luther, qu'elle s'inspirait uniquement de ces sentiments.

Dès le début, le Concile adopta à peu près la même attitude. Immédiatement après leur arrivée à Bologne, en 1547, les Pères et

1. Voici, rappelons-le, l'état actuel des publications. La *Goerresgesellschaft* n'a encore publié ni les Actes des sessions de Bologne, ni ceux des sessions de 1551, à Trente. Pour les premières nous avons le Diaire de Massarelli édité par elle (*Concilium Tridentinum*, I), et les documents édités par Baronius-Raynaldi (*Annales Ecclesiastici*, t. XXXIII) et par Le Plat (*Monumentorum ad historiam concilii tridentini... spectantium... collectio*, t. IV). Pour les secondes, outre les textes de Baronius-Raynaldi et de Le Plat, l'Histoire de Pallavicini et surtout la partie des Actes publiée par Theiner (*Acta Genuina Concilii Tridentini*, I).

2. Denz., 746.

théologiens qui avaient obéi au décret de translation, commencèrent à étudier le sacrement de Pénitence, et le 25 mars les légats proposèrent à l'examen des théologiens mineurs quatorze articles contenant les erreurs protestantes. Le deuxième est ainsi formulé : « *Contritionem ex recogitatione et consideratione peccatorum ortam, aut timore servili paratam, facere hominem hypocritam et magis peccatorem* » [1]. Il résume donc le sermon sur la pénitence plus brièvement encore que ne le faisait la bulle *Exsurge* ; mais il donne un relief spécial (et c'est bien le point capital en effet) au rôle de la crainte servile.

En dix séances, sous la présidence du cardinal Michel Cervini, quarante théologiens donnent leur avis sur ces articles (29 mars-28 avril). Puis des canons sont rédigés [2], proposés aux Pères (6 juin), examinés en congrégation générale (10, 13, 15 juin), et renvoyés enfin pour une étude plus approfondie à une commission de prélats théologiens. Elle comprend neuf membres : Louis Lippomano, coadjuteur de Vérone, Jacques Giacomelli, évêque de Belcastro, le mineur conventuel Corneille Musso, évêque de Bitonto, et six dominicains, Benoît Nobili, évêque démissionnaire d'Accia, Ange Pasquali, évêque de Mottola, Thomas Casella, évêque de Bertinoro, Thomas Stella, évêque de Lavello; Ambroise Catharin, évêque de Minori, Ambroise Storch *(Pelargus)*, procureur des archevêques de Cologne et de Trèves. Elle est favorable à la mention de la dilection dans la pénitence [3]. Ses travaux durent plus de trois semaines (17 juin-12 juillet). A la réunion du huit juillet se manifestent, avec une singulière netteté, l'imprécision du mot *contrition*, la variété des définitions qu'en donnent les théologiens catholiques, et l'impossibi-

1. Baronius, *op. cit.*, 1547, n. 58, a. 2 ; *Diaire* de Massarelli, CT, I, 632, l. 23. — C'est par ce Diaire que nous connaissons la chronologie des sessions de Bologne et le nom des prélats et théologiens qui y prirent part. Sauf indication contraire c'est à lui que nous emprunterons ce que nous allons en dire. Le travail de ces sessions y apparaît comme une simple continuation de celui des sessions de Trente ; peu de prélats et de théologiens nouveaux, à l'exception toutefois des théologiens de la grande cité universitaire. — Signalons que parmi les sept prélats qui, le six décembre 1546, avaient voté contre l'addition du mot dilection dans le décret, trois étaient demeurés à Trente, le cardinal Pacheco, les évêques de Bosa et des Canaries (*Actes*, CT, V, 1037).

2. Cette rédaction est revue le 4 juin par les jésuites Salmeron, Laynez et Le Jay, et par le dominicain Pierre-Paul Giannerini d'Arezzo, plus tard Maître du Sacré Palais *(Analecta Fratrum Praedicatorum*, 1915-1916, p. 450) ; le 5 juin par le cardinal Cervini.

3. Trois de ses membres avaient fait partie de la commission de rédaction de juillet 1546 ; huit, en décembre, de celle des vingt-quatre prélats théologiens (Stella était alors évêque de Salpi) ; trois, le 6 décembre, (Lippomano, Stella et Catharin), de la majorité des vingt-cinq ; aucun de la minorité des sept.

lité d'essayer de sortir de cette confusion sans soulever immédiatement de difficiles problèmes.

On travaillait, ce jour-là, à mettre au point le troisième canon (c'est-à-dire justement, semble-t-il, notre canon cinquième). Ne pouvait-on pas, pour préciser, dire que la contrition dont on parlait était la *vraie* contrition ? Une très vive discussion s'éleva. Qu'appelait-on *vraie* contrition ? On ne put arriver à s'entendre.

On convoqua donc pour le lendemain, afin d'avoir leurs lumières, dix théologiens mineurs : quatre dominicains (frères Gratien et Jérôme de Lodi, l'un prieur et l'autre régent au couvent de Saint-Dominique, frère Pierre-Paul Giannerini et frère Ange de Modène), quatre franciscains observants (trois docteurs de Paris et l'espagnol François Salazar), deux jésuites (Salmeron et Le Jay). Le neuf juillet, ils donnent leur avis. L'accord n'en paraît point plus facile. Une partie des membres de la commission demande la suppression du mot *vraie* ; les autres réclament son maintien. Le cardinal Cervini s'épuise en vains efforts pour arriver à une entente. Il faut, ce jour-là encore, se séparer sans rien conclure.

Heureusement, le lendemain, en tête à tête avec Massarelli, le souple évêque de Bitonto trouve une formule de conciliation. Au lieu de parler de *vraie* contrition, on dirait : « *la contrition requise dans le pénitent* ». On marquerait ainsi qu'on exigeait en cette contrition quelques qualités, sans indiquer lesquelles. Cette savante imprécision était le salut. Le 12, à l'unanimité, la commission l'adopta.

Ce fut, à Bologne, la fin des travaux sur la Pénitence. Une leçon très nette s'en dégageait. En ces questions il y avait désaccord entre les théologiens catholiques, et sous peine de s'engager en de violentes et interminables discussions, il fallait éviter de paraître choisir entre leurs théories [1].

1. Le *Diaire* de Massarelli, généralement assez froid, conserve la trace de l'émotion soulevée par ces journées de controverse sur la nature de la vraie contrition. On y lit : *(Au 8 juillet)* « Hora autem 20 fuit congregatio deputatorum theologorum praelatorum super examinatione ipsorum canonum reformatorum de sacramento poenitentiae, discutiunturque iterum tertius et quintus magna disceptatione, praesertim super tertio in declarando quid sit vera contritio, resque indecisa remansit. Sicque solvitur congregatio, hora 23 ». — *(Au 9)* « Hora autem 20 fuit congregatio praelatorum theologorum deputatorum super discussione eorundem canonum sacramenti poenitentiae. Et quoniam heri maxima disputatio orta est super tertio canone in declarando quid sit vera contritio, et patres erant inter se discordes, hodie vocati sunt in hanc congregationem aliqui theologi minores, ut et eorum sententiae intelligerentur... Cumque prius DD. theologi minores, deinde patres praelati dixissent suas sententias et nulla ratione concordari possent, aliquibus ex canone expungendam *veram*, aliquibus remanendam asserentibus, Rmus D. card. S. Crucis pluribus viis concordiam exquisivit. Cumque nullus concordiae modus inveniri posset, solvitur congregatio, re indecisa manente, hora 23, et relinquitur

Comment lors de la reprise des travaux à Trente les Pères auraient-ils pu oublier cette leçon ? Comment auraient-ils pu songer à renouveler cette douloureuse et concluante expérience ? D'autant plus qu'ils étaient fort pressés d'en finir. Beaucoup n'étaient revenus qu'à regret, n'étaient arrivés que peu à peu [1] ; le Concile, convoqué pour le premier mai 1551, ne fut à peu près au complet que quatre mois après, et le 2 septembre seulement la préparation du décret sur l'Eucharistie pouvait commencer. Elle fut menée avec une âpre volonté d'aller vite ; le décret fut mis au point en quarante jours et promulgué le onze octobre. La veille, les Pères avaient fixé à la Sainte-Catherine (25 novembre) la session suivante ; on devait y définir à la fois la doctrine sur la Pénitence et celle sur l'Extrême-Onction [2]. Avec l'interruption nécessaire des fêtes de la Toussaint, on pouvait compter sur six petites semaines de travail. C'était peu : il avait fallu près de sept mois, en 1546, pour élaborer le décret sur la justification [3].

Les nouveaux présidents étaient, avec le cardinal légat Crescenzio, l'archevêque de Siponte, Sébastien Pighini, et l'évêque de Vérone, Louis Lippomano. Tous deux, le premier comme évêque d'Alife, le second comme coadjuteur de Vérone, avaient pris part aux travaux de 1546, à Trente, et de 1547, à Bologne. Tous deux avaient fait partie de la majorité du six décembre. Le second avait, en outre, joué un rôle très actif dans toutes les discussions : il avait fait préciser que l'action de la crainte s'exerçait au début des conversions ; il avait été membre des commissions de décembre 1546 et de juin

---

decidenda in proxima » — *(Au 10)* « Fui... post prandium ad D. Bituntinum ob aptandum canonem tertium sacramenti poenitentiae, super quo tanta est discordia patrum ; sed agere potuimus ». — *(Au 11)* « Fui ad fratres Gallos theologos apud monasterium Annunciatae, cum quibus contuli canonem tertium de poenitentia novissime reformatum, quem etiam ostendi episcopo Britonoriensi. Omnibus placuit. Deo gratias, cum tanta fuerit controversia super hoc canone in hesternis duabus congregationibus. Dictio enim *veram* dempta est et additum *quae* (sc. contritio) *in poenitente requiritur* ». — *(Au 12)* « Hora autem 20 fuit congregatio praelatorum theologorum super eisdem canonibus de sacramento poenitentiae, propositurque per Rmum D. card. S. Crucis novus canon tertius reformatus, in quo maxima erat inter patres controversia circa diffinitionem contritionis, et ab omnibus approbatus, cum loco dictionis *vera*, scilicet contritio etc., positum est : *quae in poenitente requiritur* » (*Diaire*, CT, I, 671-673).

1. Par exemple, les électeurs de Mayence et de Trèves s'étaient fait attendre jusqu'au 29 août (Cf. le *Diaire* de Massarelli, qui malheureusement s'arrête au 8 septembre). L'électeur de Cologne tarda jusqu'au 10 octobre (THEINER, *Acta*, I, 527, note).

2. THEINER, *Acta*, I, 529. — Et en outre, bien entendu, y promulguer des canons disciplinaires.

3. Il nous est impossible de fixer exactement quelle avance donnaient les travaux faits à Bologne.

1547 ; il avait assisté aux violentes et inutiles disputes de juillet 1547 sur la nature de la vraie contrition. Plus que tout autre prélat, par conviction personnelle et par expérience, il devait être décidé à écarter toute remise en question du rôle de l'amour dans le repentir.

Le quinze octobre, on distribua aux théologiens mineurs un résumé, en douze articles, des erreurs protestantes sur la Pénitence [1]. Ils devaient dire si ces articles étaient hérétiques, en empruntant uniquement leurs arguments aux autorités de foi : Écriture, Tradition des Apôtres, Conciles approuvés, Constitutions des Souverains Pontifes, affirmations des Pères, consentement de l'Église Universelle. Ils devaient être brefs, fuir les questions inutiles et les discussions acerbes [2].

L'article trois résumait, en ces termes, le sermon sur la pénitence : « *Contritio quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum non praeparare ad gratiam Dei nec remittere peccata, sed potius facere hominem hypocritam et magis peccatorem* » [3]. La formule était curieuse, moins heureuse que celle de 1547. On semblait reprocher aux protestants de dire : « Toute contrition ne remet pas les péchés ». Or pour les catholiques eux-mêmes, n'existait-il pas une contrition imparfaite ? Ainsi, dès le début, l'imprécision des mots embrouillait toutes choses.

Les réponses des théologiens ne la firent pas cesser (20-30 octobre) [4]. Ils condamnaient tous l'ensemble de l'article, mais ne le comprenaient pas tous de la même manière. Les uns semblaient croire qu'on voulait parler d'un regret de crainte, les autres, d'un repentir d'amour, préparé par la crainte ; les uns, qu'il s'agissait de contrition imparfaite, les autres, de contrition de charité. Par suite, sur la proposition « *nec remittere peccata* » leurs jugements différaient ; les uns refusaient de la condamner avec le reste de l'article, les autres la

---

1. Officiellement, on ne tenait donc aucun compte du travail fait à Bologne. — Le personnel des théologiens s'était en partie renouvelé. Frère Soto n'était plus là ; frère Cano le remplaçait comme théologien de l'Empereur ; de Louvain était venu un groupe important de docteurs, avec à leur tête le doyen de l'Université, Ruard Tapper.

2. THEINER, *Acta*, I, 531-533.

3. BARONIUS, *op. cit.*, 1551, n. 53 ; THEINER, *Acta*, I, 531. — On indiquait expressément comme références le sermon de Luther et un ouvrage de Mélanchton.

4. Trente-huit prirent la parole. Le résumé de leurs discours, rédigé par Massarelli pour les Actes du Concile, est édité dans THEINER (*Acta*, I, 533-559). Le texte complet des exposés faits par les Lovanistes a été publié par LE PLAT en 1784 (*Monumentorum... Collectio*, IV, 279-334) d'après un manuscrit qui « in tabulario regio Bruxellensi asservatur », dit-il. Malgré des recherches faites avec la plus grande amabilité par le très distingué conservateur de la Bibliothèque royale de Belgique, tant aux Archives générales du Royaume que dans le fonds de la Bibliothèque Royale, ce manuscrit n'a pas été retrouvé.

déclaraient hérétique. Eux-mêmes, dans leurs exposés, donnaient d'ailleurs des sens variés et souvent assez vagues au mot *contrition*.

En cette confusion verbale cependant, une chose demeure très nette. Si les théologiens affirment l'utilité de la crainte dans les conversions, ils ne soutiennent aucunement la doctrine de sa suffisance [1]. Peut-être Ruard Tapper n'y est-il pas absolument opposé, mais sa pensée reste obscure [2]. Le jésuite Jacques Laynez, théologien du pape, François Van den Velde, docteur de Louvain, Jean de Delft, théologien de l'électeur de Trèves, l'espagnol Jacques *Ferrusius*, théologien de l'évêque de Ségorbe, le frère prêcheur Bernardin de Colloredo, théologien de l'évêque de Ceneda, affirment nettement, au contraire, la nécessité de la dilection ; Pierre Frago, théologien de l'évêque de Badajoz, et le mineur observant Antoine *de Uglioa* en rappellent le caractère normal [3]. Aucun d'eux n'admet

1. Pallavicini l'a fort bien saisi et le fait très justement remarquer dans son *Histoire du Concile* (L. XII, ch. X, n. 24 et 25). Ce passage de son récit contient d'assez nombreuses erreurs de détail. Par exemple, il attribue à plusieurs des théologiens qui parlèrent les premiers dans les différentes séances, les opinions de ceux qui donnèrent ensuite leur avis. De même, un peu plus loin, il attribuera à l'évêque de Grenade une opinion opposée à celle qu'il a réellement soutenue (n. 26), et à l'archevêque de Cagliari l'avis de l'évêque de Calahorra (n. 27). Mais le jugement d'ensemble demeure juste ; c'est celui d'un homme qui a été en contact avec les textes eux-mêmes.

2. Le Plat, *op. cit.*, IV, 287 : « Hic difficultas est quomodo haec contritio metu poenae vel transgressionis praecepti concepta remittere possit peccata ? Videtur nobis hoc fieri non posse, nisi fortassis accedente sacramento ; et sentire ita videtur beatus Augustinus libro de cathechizandis rudibus et Rupertus abbas Tinciensis in locis multis ». — A première vue, Tapper pourrait sembler, dans ce texte, vouloir parler d'un repentir de pure crainte ; mais le contexte est peu favorable à cette hypothèse. — Le Plat a publié cet exposé de Tapper comme exprimant la pensée commune des quatre lovanistes. Les comptes-rendus officiels de Massarelli (Theiner, *Acta*, I, 536-538, 539-541) prouvent que c'est une erreur. — L'exposé de frère Jean van Mahieu, d'Audenarde, mineur observant, demeure trop général pour qu'on puisse en tirer une conclusion quelconque (Le Plat, *op. cit.*, IV, 308).

3. Ils en parlent à propos de l'article trois, de l'article 1er, ou même des articles deux et sept, où se trouvait résumée la doctrine protestante sur le rôle décisif joué par la confiance dans le pardon. Citons ici les textes principaux. Ils sont publiés avec quelques erreurs dans Theiner (*Acta*, I) ; mais Mgr Ehses avait bien voulu les revoir pour nous sur les manuscrits des Actes du Concile :

Jacques Laynez (20 octobre ; Theiner, 534 ; sur l'article 7) : « Sola enim fides non sufficit ; sed requiritur poenitentia, timor, dilectio, contritio, absolutio, etc ».

François Van den Velde, de Sonn en Brabant (*Sonnius*), clerc séculier, plus tard évêque de Bois-le-Duc et d'Anvers (22 oct. ; Theiner, 540 ; sur l'art. 3) : « Et dilectio requiritur ;... et tunc contritio perficitur et utilis fit ».

Jean de Delft (*Delphius*), clerc séculier (26 oct. ; Theiner, 550 ; sur l'art. 2) : « [Contritio] oritur autem a timore poenae ; sed cum accedit dilectio, fit contritio et timor servilis fit filialis ; et haec contritio omnino requiritur ».

Jacques *Ferrusius*, clerc séculier (27 oct. ; Theiner, 551 ; sur l'art. 2. — Nous ignorons le nom exact du théologien appelé ainsi dans les textes) : « Circa 2 partem II art. *poenitentiam constare ex terroribus et fide etc.*, id falsum asseruit : primo, quia in terrore non est dilectio, quae omnino necessaria est. Ait enim Christus : *Remittuntur peccata multa, quia dilexit multum* ; et dicit, *dilexit*, quia dilectio praeces-

d'exception pour la préparation à l'absolution ; et aucun des autres orateurs ne les en blâme [1] ; Melchior Cano lui-même semble ne pas avoir exposé son opinion. Ainsi ces théologiens de 1551 demeurent fidèles à la grande tradition théologique du moyen âge, à la tradition chrétienne de toujours. Et cette fois, ils l'appliquent expressément au cas des conversions qui s'achèvent par la réception du sacrement de Pénitence ; car ce sont de celles-là, et de celles-là seules, qu'ils ont mission de parler.

Après ces exposés, les Pères devaient, en congrégation générale, donner leur avis. Mais la Sainte-Catherine approchait. A la reprise des travaux, après la Toussaint (5 nov.), le légat leur proposa de renoncer à parler ainsi sur les articles: « Ils ont été discutés très soigneusement par les théologiens, dit-il ; ne pourrions-nous pas rédiger de suite le projet de décret » ? Si nouvelle que fût cette proposition, elle eût été adoptée sans une vigoureuse intervention de l'archevêque de Grenade, Pierre Guerrero, toujours prompt à défendre les droits de l'épiscopat. Au moins, pour ne pas perdre un seul jour, les Pères commencèrent-ils dès le lendemain à donner leur avis [2]. Beaucoup avaient, cinq ans auparavant, pris part à

---

serat remissionem. Et Paulus. *Tristitia, quae secundum Deum est* id est secundum Deum dilectum, *poenitentiam in salutem operatur*, etc., et ad Rom : *Benignitas Dei ad poenitentiam adducit.* Unde Augustinus dicit : *Sine amore non datur gratia.* Requiritur igitur primo motus primus in Deum... Item requiritur actus fidei... Ex quo oritur detestatio peccatorum, et in spem erigitur, et incipit diligere. Unde Deus primam gratiam dat. Quae tamen dilectio non est naturalis, sed fit a gratia Dei, licet etiam amor naturalis adjuvet ».

Pierre Frago (27 oct., THEINER, 552 ; sur l'art. 3) : « Dolemus de peccatis ob poenam prius, deinde propter Deum. Inde peccata confitemur, cum voto satisfaciendi, quod et facimus, habita absolutione ».

Bernardin de Colloredo (29 oct. ; THEINER, 554 ; sur l'art. 1) : « Ordinem poenitentiae retulit, ut primo necessarius sit timor et detestatio peccatorum et fides, ex qua spes ; et ex ea dilectio oriatur ; et confiteri deinde proponat et absolutionem accipere a sacerdote, et quod ab eo impositum fuerit satisfacere ».

Antoine *de Uglioa* (29 oct. ; THEINER 556 ; sur l'art. 3. — Nous ignorons le nom exact de ce théologien) : « Respondit dolorem ipsum non facere hypocritam, sed vere probum ; quia etsi doleat ob poenam vel legem, non dolet quod lex sit vel quod Deus puniat, sed quod ipse contra legem et Deum fecerit ; ex quo vertit se ad divinam misericordiam et incipit postea diligere ».

1. Cette absence de critiques a d'autant plus de valeur qu'elle n'est aucunement l'effet d'une consigne. Sur d'autres points les théologiens ne se gênèrent pas pour se blâmer les uns les autres (Cf. CAVALLERA, *art. cit.*, *Bull. de Litt. Eccl.*, juillet-octobre 1923, p. 288). — Notons que pour simplifier, nous omettons à dessein de chercher à distinguer entre partisans de l'opinion rigoriste et partisans de l'opinion modérée. Nous ferons de même en résumant la consultation des Pères. En ce point de notre travail cette simplification n'offre pas d'inconvénient.

2. L'usage était de leur remettre un résumé des censures proposées par les théologiens et de leur laisser le temps d'y réfléchir. Dans les travaux préparatoires à la session treizième, on leur avait laissé quatre jours (THEINER, *Acta*, I, 503). Cette fois-ci, Massarelli se contenta de lire son résumé au début de la séance du six novembre, et les premiers Pères durent de suite donner leur avis.

l'élaboration du décret sur la justification. Dans le vote du six décembre, six d'entre eux avaient demandé qu'on mentionnât la dilection[1]; un seulement, qu'on n'en parlât pas [2] ; un avait proposé qu'on nommât expressément la charité [3].

Cette nouvelle consultation dura jusqu'au quatorze novembre [4]. Malheureusement, l'imprécision des mots continue d'obscurcir toutes choses. Le sens de l'article trois demeure vague ; vague aussi le mot *contrition* ; vague le mot *attrition*. La pensée exacte des Pères est donc parfois assez difficile à saisir. On peut cependant se rendre compte qu'ils sont fort éloignés d'adopter la théorie libérale. Les comptes-rendus officiels de Massarelli ne signalent personne comme l'ayant ouvertement soutenue [5]. Nous y voyons au contraire de nombreux prélats parler du rôle de l'amour filial [6] et de la crainte filiale [7], affirmer la nécessité de l'amour [8], celle de la contrition proprement dite [9], celle du regret de la coulpe[10] et de l'offense de Dieu dans le péché[11]. En ces déclarations où se révèle, au moins un peu,

1. Louis Lippomano et les évêques de San Marco, de Stabia, de Lanciano, de Calahorra, de Badajoz. En outre, les évêques de Bitonto et de Belcastro avaient été membres de la commission de rédaction de juillet 1546.

2. L'évêque de Feltre.

3. L'archevêque de Sassari.

4. THEINER, *Acta*, I, 562-580. — Sauf indication contraire, c'est d'après ces Actes (rédigés par Massarelli) que nous donnons les détails qui suivent.

5. L'évêque d'Orense affirme que l'attrition suffit, mais sans la définir (THEINER, *Acta*, I, 571). — Toutefois l'évêque de Lanciano a adopté la théorie de Soto sur la suffisance de la contrition présumée (THEINER, *Acta*, I, 568).

6. L'archevêque de Trente.

7. L'évêque de Monopoli.

8. L'archevêque de Grenade.

9. Les évêques de Tuy, de Guadix, de Bosa.

10. Christophe de Padoue, général des Ermites de Saint-Augustin.

11. Les évêques de Camerino, de Belcastro, de Tuy. Citons quelques passages des comptes-rendus de Massarelli, déjà publiés par THEINER (*Acta*, I), mais revus par Mgr Ehses sur les manuscrits originaux :

Archevêque de Grenade (6 novembre ; THEINER, 564) : « Art. III etiam damnandus est sub anathemate et jam damnatus a Leone X et ab hoc concilio in omnibus ejus partibus. Advertendum est tamen quod haec contritio de qua in articulo non remittit peccata, quia non est proprie contritio, sed attritio, quae praeparat quidem ad gratiam, sed non sufficienter, nisi cum additur amor et votum confitendi etc... ».

Évêque de Camerino (8 nov., THEINER, 567) : « Contritio enim nisi adsit, non possunt peccata remitti, cum alias ea non detestentur propter Deum ».

Év. de Belcastro (10 nov., THEINER, 570) : « Poenitens displicentiam habere debet se peccasse et Deum offendisse et proponere amplius non peccare... Timor vero servilis et fides non sunt partes, quia poenitentiam praecedunt et ab eis exorditur ».

Év. de Monopoli (12 nov., THEINER, 574) : « Et sic ista tria (*sc.* contritio, confessio, satisfactio) simul requiruntur annexa. Attritio etiam requiritur, quae deinde fit contritio, et timor servilis fit filialis. Unde Ecclesia orat : *Domine, timorem et*

leur pensée personnelle, ils continuent ainsi, comme leurs théologiens, à faire écho à la parole de saint Jean : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort ».

Après cet examen des articles où se résumaient les erreurs protestantes, on confia la rédaction du décret à la commission des prélats théologiens (15 novembre). Elle comprenait neuf membres : les archevêques de Mayence, de Sassari et de Grenade, les évêques d'Agram, de Bitonto, de Badajoz, de Guadix, d'Astorga et de Modène [1]. Ils se réunirent le 16 et se mirent en hâte au travail. Il restait juste neuf jours avant la Sainte-Catherine.

Les partisans de la suffisance de l'attrition de crainte, probablement peu nombreux, s'étaient tenus jusque là sur une grande réserve, nous venons de le voir. A ce moment décisif, ils firent, semble-t-il, un effort. L'occasion paraissait propice : on voulait à tout prix tenir la session le 25 ; le premier texte proposé avait chance d'être accepté sans discussion sérieuse. Quels appuis trouvèrent les libéraux ? Peut-être le légat leur était-il favorable. La majorité de la commission (qui ne l'était probablement pas) [2] accepta cependant de présenter un projet de décret dont certains passages avaient un peu l'air d'être inspirés par leur doctrine. Cette doctrine allait-elle ainsi, comme par surprise, obtenir une vague approba-

amorem tuum fac nos habere perpetuum. Et licet per contritionem gratia conferatur, tamen oportet quod habeat in voto absolutionem et confessionem ».

Év. de Tuy (12 nov. ; THEINER, 575) : « Illae tres partes integrales sunt, licet et potentiales dici possunt,»in poenitente ; et primo contritio, ut sit dolor de peccatis propter Deum... Attritio autem, id est dolor de peccatis ob poenam, non est pars poenitentiae quousque in eo dolore poenae manet... Neque attritus, etiam qui confiteatur»et absolvatur, fit contritus, quia qui non habet contritionem, nunquam fiet contritus ».

Év. de Guadix (13 nov. ; THEINER, 576) : « Cum quis attritus tantum, confitetur, ... licet ille postea fiat contritus et absolvatur, cum absolvitur tamen, non absolvitur ex confessione, quia ea non fuit cum contritione ; sed absolvitur ex superveniente contritione ».

Év. de Bosa, carme (successeur de celui de 1547) (14 nov. ; THEINER, 577) : « Ii tres actus vere dicuntur partes sacramenti poenitentiae ;... neque obstat quod attritus confiteatur et non absolvatur ex confessione, sed contritione superveniente etc... In III art. defendit esse bene posita illa verba *neque remittere peccata* etc., quia ibi loquitur de vera contritione, quae peccata remittit ; neque ibi dicitur *quae est timor servilis*, sed *quae paratur ex timore servili*, quae vere est contritio et gratiam consequitur ».

Christophe de Padoue, général des Ermites de Saint-Augustin (14 nov. ; THEINER, 579) : « Contritio enim est de jure divino et de jure naturali, quod quis cognoscat peccatum suum et culpam, ut ob ea, ab illo cui illata est, remittatur ».

1. THEINER, *Acta*, I, 591. L'évêque de Modène était le frère prêcheur Gilles Foscarari, un des futurs rédacteurs du Catéchisme du Concile. Il semble que l'évêque de Bitonto jouait le rôle de rapporteur.

2. Les archevêques de Sassari et de Grenade, les évêques de Bitonto, de Badajoz et de Guadix s'étaient précédemment montrés favorables à l'union intime entre repentir et amour. Nous ignorons l'opinion des autres (l'évêque d'Astorga n'était plus le même qu'en 1546).

tion ? Non. Malgré leur hâte d'en finir, des Pères critiquèrent les passages suspects. Immédiatement, les commissaires leur donnèrent satisfaction.

Cette passe d'armes ne se produisit pas à propos du cinquième canon. La rédaction n'en offrait aucune difficulté. Les commissaires, dans leur projet, avaient supprimé de l'article trois primitif l'incidente « *nec remittere peccata* », ce qui mit tout le monde d'accord [1]. Mais ils avaient eu la pensée de compléter cette condamnation par un autre canon sur les effets de la contrition proprement dite ; ce canon affirmerait que la contrition, accompagnée du désir de se confesser et de satisfaire, remettait les péchés[2]. L'évêque de Calahorra fit remarquer que c'était condamner Cajétan (pour celui-ci, nous le savons en effet, le mot *contrition*, même opposé au mot *attrition*, pouvait être pris dans un sens large et désigner un repentir non informé par la grâce et la charité). A sa demande et à celle de l'évêque de Verdun (21 novembre), on renonça à ce projet[3]. On voulait à tout prix éviter les discussions sur ces questions délicates : les querelles de juillet 1547 en avaient montré le danger, et l'on était à quatre jours de la Sainte-Catherine.

Cette suppression constitua un premier échec pour les partisans de l'attrition de crainte. Le projet de canon caractérisait en effet la douleur du pénitent contrit par cette formule : « *dolet de peccatis propter Deum* » ; il semblait ainsi mettre dans la présence de l'amour de Dieu la différence essentielle entre la contrition proprement dite et l'attrition. Toutefois, en fait, la question ne se posa pas sous cet angle, mais sous celui d'une distinction possible entre contrition proprement dite et contrition de charité.

Il en fut tout autrement à propos du chapitre quatrième. A la première réunion des prélats théologiens, le 16 novembre, le légat avait fait lire par Massarelli un projet de toute la partie positive, ou *doctrine*, du décret. Il émanait, expliqua-t-il lui-même, d'hommes de science et de piété *(a quibusdam doctis et piis viris)* [4]. Ce projet

1. Nous ne nous arrêtons pas aux autres différences entre l'article trois primitif et le nouveau projet, ni aux différences entre ce projet et le texte définitif Elles ne présentent pas d'importance doctrinale.

2. THEINER, *Acta*, I, 592. Cette idée fut peut-être suggérée par une remarque de l'évêque de Modène (THEINER, *Acta*, I, 578).

3. THEINER, *Acta*, I, 595.

4. *Ibid.*, 581. — Quels étaient ces pieux et savants auxiliaires du légat ? Nous l'ignorons. Peut-être la publication complète des Actes du Concile nous renseignera-t-elle sur ce point. Peut-être au moins nous permettra-t-elle de faire des hypothèses, ne serait-ce qu'en nous indiquant le nom des théologiens et des prélats que le légat avait fait consulter les jours précédents.

s'exprimait ainsi au sujet de l'attrition : « Illam vero contritionem, quam theologi attritionem vocant, quod imperfecta sit, et *solum* vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu, *qui servilis timor dicitur*, concipiatur, si voluntatem peccandi excludat, *et dolorem qualemcunque de commissis delictis exprimat*, statuit haec S. Synodus et declarat : non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem (ut quidam blasphemare non verentur), verum etiam *sufficere* ad sacramenti hujus constitutionem, ac donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum verissimum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus, *cum*[1] *sine aliquo dilectionis in Deum motu esse vix queat*, viam sibi ad justitiam munit, et per eum ad Dei gratiam facilius impetrandam disponitur. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Jonae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt. Ac etiam timoris ratione ductus, adolescens ille qui abierat in regionem longinquam, ad patrem compunctus rediit, et in ejus gratiam restitutus est. Hic igitur imperfectus dolor, licet a sacramento Poenitentiae sejunctus per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, ut est tamen illi conjunctus remissionem peccatorum et reconciliationem ita impetrat, ut persuasum in Ecclesia Dei sit, pro Dei Optimi Maximi incomparabili erga nos beneficentia *effici ex attritis contritos (ut theologi docent)* sacramentum hoc suscipientes »[2].

On est frappé, en ce texte, de l'importance accordée aux théologiens; ils sont nommés deux fois. Ces mentions ne sont pas dans la manière ordinaire du Concile. On est frappé plus encore d'un certain balancement maladroit entre des affirmations sans lien logique bien net. A regarder de près, on a l'impression que les rédacteurs veulent donner quelque satisfaction à la doctrine libérale, mais en se gardant de préciser. « L'attrition, disent-ils, est une contrition née seulement de la honte du péché et de la crainte de l'enfer appelée crainte servile. Elle suffit à la constitution du Sacrement *(Voilà qui semble clair)* ; mais elle doit pour cela contenir quelque douleur du péché *(Est-ce en plus de la douleur de honte et de crainte ? Comment alors naît-elle de ces deux seuls sentiments ?)*. Si elle aide les pénitents, c'est parce qu'elle peut à peine exister sans quelque mouvement de dilection pour Dieu *(Allusion à la doctrine de la sixième session : on affirme que l'attrition de crainte et de honte ap-*

1. Ce *cum* signifie évidemment *puisque*.

2. THEINER, *Acta*, I, 584. — C'est nous qui soulignons quelques passages du texte.

pelle en l'âme la dilection et qu'elle tire de là son efficacité. Mais en même temps on semble exclure l'absolue nécessité de cette dilection). Le rôle de l'attrition est de disposer les pécheurs à obtenir plus facilement la grâce *(Rôle bien modeste pour une disposition suffisante à la constitution du Sacrement).* Ainsi la crainte a-t-elle été utile aux Ninivites et à l'Enfant Prodigue *(Elle ne leur a certainement pas suffi)* [1]. Aussi, selon la persuasion de l'Église, Dieu rend-il contrits les attrits qui reçoivent le sacrement de Pénitence *(Ni les Ninivites ni le Prodigue ne l'ont reçu)* ».

Inutile d'insister longuement sur la gaucherie de ce texte. La pensée des rédacteurs cherche vainement à se fixer elle-même. Tantôt ils défendent simplement la légitimité de la honte et de la crainte ; tantôt ils parlent de sa suffisance. Ils rapprochent l'attrition de l'amour, et cependant semblent insinuer qu'à la rigueur elle pourrait exister sans lui. Que veulent-ils dire exactement ? En ce mouvement confus semblent se heurter deux courants, l'un hostile à l'opinion libérale, l'autre plus conciliant ou peut-être même favorable.

Entre ces deux courants, les Pères ont à choisir. Choix intéressant pour nous et qui va marquer leurs véritables sentiments. Regardons donc attentivement le décret définitif. Toute trace du courant favorable aux libéraux a disparu : l'attrition ne *suffit* plus ; elle ne naît qu'*ordinairement* de la honte ou de la crainte ; il n'est plus question de savoir si elle peut exister sans amour.

Choix d'autant plus significatif que chacune des deux tendances a trouvé, au cours des discussions, un défenseur : l'une, l'évêque de Tuy, l'autre, l'évêque de Feltre. Ce dernier avait fait partie en 1546 de la minorité du six décembre et cherchait peut-être une occasion de prendre sa revanche. Il demanda le rejet de l'expression : « *l'attrition dispose le pécheur à obtenir son pardon* ». Il la trouvait trop peu précise. « Ce qu'il faut dire, déclara-t-il, c'est que, par la vertu du Sacrement, elle obtient au pécheur son pardon » (23 novembre) [2]. Le lendemain, 24, l'évêque de Tuy parla en sens contraire. Il n'admettait pas qu'il pût exister de pénitence sans amour, et demanda la suppression de toute insinuation, même vague et indi-

1. Frère Jean van Mahieu, d'Audenarde, des Franciscains de l'Observance, avait, au contraire, dans son exposé théologique du 23 octobre précédent, indiqué la conversion du Prodigue comme le type de la pénitence par amour. Il l'opposait à celle du débiteur des dix mille talents, type de la pénitence par crainte (Le Plat, *op. cit.*, IV, 308 ; Theiner, *Acta*, I, 542). On voit l'imprécision de toutes ces doctrines.

2. Feltrensis : « ... Et quod dicitur *attritionem* disponere, *etc.* advertatur quia virtute sacramenti attritio remissionem peccatorum impetrat » (Congrégation générale du 23 novembre ; Theiner, *Acta*, I, 598 ; texte rectifié par Mgr Ehses).

recte, de cette possibilité. Il ajouta : « Il ne faut pas dire non plus que l'attrition suffit pour la réception du Sacrement ; ce serait soutenir une opinion controversée » [1]. Non seulement, on le voit, il rejette l'opinion libérale, mais il s'oppose à une condamnation de l'opinion rigoriste.

Ainsi s'affrontèrent les deux tendances. Ce fut l'évêque de Tuy qui l'emporta. On fit dans le décret les suppressions qu'il demandait, et l'on ne tint aucun compte de la remarque de l'évêque de Feltre. La petite offensive libérale avait échoué. Le chapitre quatrième continua d'introduire dans la langue officielle le mot *attrition* et de marquer la fréquence de l'élément de honte ou de crainte dans la conversion des chrétiens ; il cessa d'affirmer la suffisance de cet élément et la suffisance de l'attrition elle-même ; dès lors, l'incidente sur l'efficacité de la dilection, n'avait plus de raison d'être ; elle fut supprimée. Du va-et-vient de la pensée dans le projet, de la hâte des retouches, demeura seulement une grande gaucherie. Mais on était au 24 novembre, vers le soir ; le décret, lu par l'archevêque de Sassari, fut approuvé à l'unanimité [2].

Ainsi l'histoire des travaux du Concile confirme avec éclat la conclusion à laquelle nous avait amenés l'étude même des textes : ni dans le canon cinquième, ni dans le dernier paragraphe du chapitre quatrième, les Pères de 1551 ne donnent d'enseignement formel sur la nature du repentir qui suffit au pécheur pour bien recevoir l'absolution.

Elle nous montre en outre qu'ils se sont tenus volontairement sur cette réserve. Ils avaient été sollicités d'en sortir. Dans la hâte des dernières discussions, presque à la veille de la Sainte-Catherine, on leur avait proposé un projet rédigé d'avance dont certains passages insinuaient, avec des hésitations à la fois maladroites et rassurantes, la suffisance de l'attrition de crainte. Ils firent supprimer ces passages.

C'est qu'en réalité la majorité d'entre eux croyait à l'union intime du repentir et de l'amour. Leurs déclarations au cours

1. Tudensis : « In doctrina, de contritione et metu gehennae, non videtur verum quod dicitur quia ille dolor potest esse sine Dei dilectione ; considerentur igitur verba *vix stat sine dilectione Dei*. Item cum dicitur quod *attrito remittuntur peccata cum absolutione superveniente*, advertatur cum de hoc variae sint opiniones » (24 novembre ; Theiner, *Acta*, I, 600 ; texte rectifié par Mgr Ehses).

2. Les Pères avaient tenu le 24 deux séances, l'une de quatre heures, l'autre de cinq heures (Theiner, *Acta*, 600-601). Rappelons que l'archevêque de Sassari avait, en 1546, soutenu la nécessité de mentionner la charité comme préparation à la justification.

des travaux nous l'a manifesté, comme le faisait déjà le texte même des premiers chapitres du décret.

Qu'ont-ils donc ajouté à la doctrine promulguée en 1547 ? Ils ont réhabilité explicitement l'attrition, affirmé plus nettement la bonté du repentir préparé par la honte ou la crainte et auquel manque encore la charité, enseigné le rôle ordinaire de la honte ou de la crainte au début de la conversion des chrétiens coupables. En même temps ils ont insisté davantage sur la place de l'amour dans tout vrai repentir et en ont laissé entendre plus clairement la nécessité. Mais ce sont là précisions de détail ; le fond demeure identique.

Ainsi se trouve prouvée la vérité de ce que nous avancions au début de cette étude. L'attitude des Pères au Concile fut bien celle qu'on devait attendre. Ils étaient réunis pour répondre aux protestants ; ils leur répondent. Qu'ils parlent avec netteté ou demeurent dans le vague, qu'ils s'attardent (en 1547) à une belle description des conversions ou (en 1551) multiplient un peu en désordre les répliques de détail, ils ne cessent de combattre les adversaires de la foi. Mais, le nécessaire ainsi assuré, ils ne définissent pas la nature du repentir que les pécheurs doivent éprouver pour être prêts à recevoir l'absolution. C'est qu'ils pouvaient répondre aux novateurs sans le faire, et que le tenter aurait eu des inconvénients. Car, sur ce point, les théologiens se divisaient. Les uns affirmaient : « Il faut une vraie contrition, inspirée par la charité ». — « Une attrition sans amour suffit », hasardaient avec quelque réserve, les autres. — « Une attrition inspirée en partie par l'amour est nécessaire, mais cet amour n'est pas la charité », proclamait le plus grand nombre. Entre ces trois opinions les Pères ne se prononcent pas. Ils n'essaient d'imposer à la foi ni la thèse rigoriste, ni la libérale, ni la modérée. Pourquoi le feraient-ils ? Ce serait rompre inutilement l'unité de front des catholiques, s'engager vainement dans des discussions interminables. Ils les laissent donc toutes les trois au rang modeste, mais honorable, d'opinions libres. Seulement la thèse rigoriste accorde trop peu au sacrement de Pénitence ; sans la condamner, ils font nettement entendre qu'ils lui sont très défavorables. La thèse libérale a contre elle le sentiment chrétien et la tradition ; sans la combattre directement, ils mettent en relief le rôle de la dilection dans les conversions. Ainsi et par là-même favorisent-ils la thèse modérée.

Telle fut, dans le problème des rapports entre repentir, amour et absolution, l'attitude de l'Église au Concile de Trente.

CHAPITRE QUATRIÈME

DEPUIS LE CONCILE

Enseignement catholique au lendemain du Concile. — Origine de la controverse entre attritionnistes et contritionnistes. — Attitude de l'Église. — Conclusion.

Depuis le seizième siècle l'Église n'a pas modifié, au sujet de l'attrition, l'attitude que nous avons précisée dans les précédents chapitres ; elle n'a presque rien ajouté aux définitions de Trente. Aussi est-ce à celles-ci que les théologiens continuent de se référer. Cependant, pour achever de mettre en lumière le vrai sens de ces définitions mêmes, il est utile de dire quelques mots de l'enseignement catholique au lendemain du Concile, de l'origine de la querelle entre attritionnistes et contritionnistes, des déclarations du Saint-Siège pendant la période moderne.

Au lendemain du Concile, dans l'enseignement catholique, certaines affirmations sont intéressantes. On les trouve soit dans les écrits de Pères et de théologiens qui ont pris part aux travaux de 1551 sur le sacrement de Pénitence (qui pourrait nous renseigner plus sûrement qu'eux-mêmes ?) ; soit dans le Catéchisme du Concile, publié avec grand soin en 1566, et dont les rédacteurs avaient mission d'exposer la doctrine universelle de l'Église, en tenant spécialement compte des décisions de Trente [1].

Parmi les théologiens de la quatorzième session se trouvait, nous l'avons vu, Melchior Cano. Peut-on tirer quelque conclusion du fait que, de son vivant, sa *Relectio de Poenitentiae Sacramento* fut réimprimée deux fois, en 1555 et 1558, et que la doctrine de la suffisance de l'attrition de crainte y demeura la même que dans l'édition de 1554 ? C'est douteux, car ces nouvelles éditions ne contiennent aucune allusion à la session. Tout au plus, à cause de ce silence

1. Parmi eux se trouvait le dominicain Gilles Foscarari, évêque de Modène, qui avait activement collaboré aux travaux de 1551.

même, nous permettraient-elles de penser que le décret du 25 novembre 1551 ne semblait pas alors avoir fixé sur ce point la doctrine de l'Église [1].

Les écrits de quelques partisans de la nécessité de l'amour sont plus suggestifs. Sans doute, on ne peut tirer grand argument de la déclaration assez vague du théologien François Van den Velde, mort évêque d'Anvers : « L'attrition ne fait pas la vraie pénitence, mais la prépare ; la vraie pénitence prend sa valeur de l'amour » [2]. Mais Corneille Musso, dont nous avons noté la féconde et sage activité en 1546 et 1551, dit d'une façon très explicite : « Pour bien recevoir le sacrement de Pénitence, et avant leur confession, les pécheurs se rappellent amèrement tous leurs péchés ; se servant de la crainte du jugement divin et de l'espoir de la divine miséricorde comme de deux meules, ils ne brisent pas seulement leur cœur par l'attrition, mais le broient par la contrition ; ainsi contrits ils se proposent de rendre à la Souveraineté Divine, par

1. C'est en 1548, en réalité, que Cano avait professé ce cours, imprimé en 1550. A ce moment il connaissait le décret sur la Justification. Il se réfère trois fois au chapitre sixième, mais ne semble pas établir de rapport direct entre lui et sa théorie de l'attrition. Voici ces trois références, avec les propositions qu'elles appuient: 1° « Primus actus poenitentiae nunquam est sine actu charitatis. Id tandem modo in concil. Trident., sess. 6, cap. 6 et 7, definitum est » *(Relectio de Poenitentiae Sacramento,* Pars I, *Opera omnia,* édit. Serry (1754), t. II, pp. 921-922). — 2° « Prior natura est actus charitatis quam actus poenitentiae... Id postremo Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, definivit his verbis : peccatores ad justificationem se disponunt, incipientes diligere Deum... ac propterea » (Pars I, p. 923). — 3° « Ante Baptismum requiritur in eo qui peccavit mortaliter aliqua poenitentia interior, scilicet displicentia formalis, detestatioque peccati... Hoc etiam definitum est nunc in Concil. Tridentin., sess. 6, cap. 6 » (Pars V, pp. 948-949). — Quelle portée donne-t-il à ce chapitre 6 au sujet de la préparation à la justification ? Il est, on le voit, très difficile de le voir. S'il le cite à l'appui de sa première proposition, c'est en l'unissant au chapitre 7 ; cette union, le mot *caritatis,* une référence à la Q. 113 de la Iª IIªᵉ, marquent qu'il s'agit plutôt du moment de la justification. — Pour les rapports entre la doctrine de Cano et celle de s. Thomas cf. Franc. Diekamp, *Melchioris Cani, O. P. De contritione et attritione doctrina* dans *Xenia Thomistica* (Rome, Imprimerie Vaticane, 1924), t. II, pp. 423-440. — Quoi qu'il en soit, il est impossible de faire dépendre la doctrine de Cano du décret de 1551.

2. « Contritur, atteriturve, quando peccator incipit sibi ex corde displicere, super turpitudine et pravitate commissorum, atque serio odisse malam vitam suam, commemorando secum quod fontem bonitatis perdiderit, quod mortem invenerit, quod funibus ad interitum illaqueatus existat. Quae sane si faciat prorsus ex amore ad bonum Deum, cum fiducia inveniendae reconciliationis per Christum, est contritio ; sin autem remisse, vel solo metu poenae evadendae, est attritio, non efficiens veram poenitentiam, attamen ad illam praeparans » (François Van den Velde, *De Sacramentis* (ouvrage posthume publié l'année d'après sa mort, en 1577, à Anvers), tract. IV, de Poenitentia, cap. 6, de Contritione, prima parte Poenitentiae Sacramentalis). — Texte cité par Jean de Launoy dans son *De Mente Concilii Tridentini circa contritionem et attritionem in sacramento Poenitentiae liber,* P. II, ch. 3 *(Opera Omnia,* Genève, 1731-1732) vol. I, p. 171. — Ce texte s'inspire évidemment du décret de novembre 1551. Il faut noter à quel point la notion de l'attrition y demeure flottante.

la satisfaction, l'honneur qu'ils lui ont enlevé par leurs fautes » [1].

A ce moment même d'ailleurs (1566) se publie le Catéchisme du Concile. On en connaît le caractère officiel. Son enseignement sur la question peut se résumer ainsi : « Il n'y a qu'un vrai repentir, le regret des péchés conçu en considération de Dieu et non de soi-même ; seul il est vertueux, et de lui seul on peut utilement parler à propos du sacrement de Pénitence. Cette contrition efface quelquefois les péchés avant l'absolution, mais rarement ; il faut pour cela que l'amertume de la douleur, sa force, sa vivacité, égalent la grandeur du crime ». Ajoutons que le Catéchisme n'emploie jamais le mot *attrition* [2].

Tel est donc en 1566 l'enseignement approuvé officiellement par

---

1. « Tum subjiciant illos recte et rite suscipere sacramentum Poenitentiae, quia antequam ad mysticum sacrae confessionis Jordanem accedant, lavandi mundandique a lepra peccati, recogitantes in amaritudine animae suae ipsorum peccata et singula et omnia, ex intimis cordis penetralibus orantes eum (cujus donum est poenitentia, sicut et ipsa remissio peccatorum), inter timorem divini judicii et spem divinae misericordiae, velut inter duas molas, tanquam triticum Domini sese per Dei gratiam non solum atterunt sed minutatim conterunt ; contritique, scopum habentes satisfactionem, ut poena regnum Dei decoret quod culpa dedecoravit, pure et nude, absque tricis et perplexitatibus verborum, cum spe veniae, quae non confundit in aeternum, confitentur ipso sacerdoti (Corneille Musso, *Synodus biluntina*, Canones de Poenitentia, 1579). — Texte cité par Launoy, *op. cit.*, P. II, chap. 3 (vol. I, p. 174). — Launoy semble ignorer que Van den Velde et Musso ont assisté au Concile. — Nous n'osons citer d'autres témoignages. Sans doute Frédéric Grau *(Nausea)* évêque de Vienne (Autriche), enseigne dans son *Catéchisme catholique* qu'on ne peut absoudre aucun pécheur s'il n'a un commencement de contrition. Mais si la seconde édition de ce *Catéchisme* est de 1552, elle reproduit simplement l'édition antérieure de 1544. Pendant qu'elle paraissait, d'ailleurs, le prélat mourait à Trente (6 février 1552). L'ouvrage nous donne ainsi l'opinion d'un des Pères de la quatorzième session à la veille et non au lendemain de cette session. Voici le passage le plus intéressant : « Cum, quod satis constat, in omni peccato mortali sit aversio voluntatis a Deo per peccatum, et ipsa quoque contraria curentur contrariis, consequens est ut e diverso in omni remissione peccati mortalis, actualis sit conversio a peccato ad Deum. Quae quidem conversio (si vera fuerit et perfecta), dici coepit contritio, quam Deus gratiose nimirum acceptat, propheta dicente : Cor contritum et humiliatum Deus non despicies. Nec est ut absque ejusmodi contritione sacerdos quemquam vere possit absolvere, quum ipse reum non absolvat nisi reus in se debito modo dispositus sit capax absolutionis » (Frédéric Grau, *Catechismus Catholicus*, L. III, ch. 47, édit. de 1544 et de 1552). — Launoy, *op. cit.* (P. II, ch. 2) cite encore les affirmations de neuf autres prélats ou théologiens qui partageraient l'opinion de l'évêque de Vienne après avoir assisté au Concile. Mais nous ne sommes pas sûrs que ces témoins aient bien assisté à la quatorzième session, et que leurs ouvrages soient postérieurs à cette session. Nous préférons donc ne pas invoquer leurs déclarations.

2. *Catéchisme du Concile de Trente*, Deuxième partie, Du sacrement de Pénitence (spécialement dans les chapitres qui traitent du nom de la pénitence et de la confession). — Entre le repentir qui dispose les pécheurs à être justifiés avant de recevoir le sacrement de Pénitence et celui qui les dispose à être justifiés dans ce Sacrement, le *Catéchisme* met donc une différence de force. Voici un des passages caractéristiques : « Ut enim hoc concedamus contritione peccata deleri, quis ignorat illam adeo vehementem, acrem, incensam esse oportere ut doloris acerbitas cum scele-

l'église romaine. Il donne toute leur valeur aux affirmations de Van den Velde et de Musso, et fournit un témoignage irrécusable, bien qu'indirect, de la pensée même des Pères du Concile [1]. Écho de cette pensée, il répète la doctrine qui était la leur, la vieille doctrine catholique, forte d'une tradition de seize siècles : Pas de repentir sans amour.

Et cependant, cent ans après, beaucoup de théologiens affirment que cette doctrine est improbable, dangereuse, contraire à l'esprit de Trente et virtuellement condamnée par l'Église. Que s'est-il donc passé ? Peut-être peut-on essayer d'expliquer ainsi ce mystère.

Les Pères du Concile, sans condamner la thèse rigoriste sur la nécessité de la charité avant l'absolution, avaient fait nettement entendre qu'ils lui étaient très défavorables. De fait, elle fut abandonnée peu à peu [2] ; la condamnation de Baius, en 1567 [3], précipita sa ruine. De là un certain discrédit, inévitable, pour toutes les doctrines qui parlaient de la nécessité de l'amour avant l'absolution ; de là, par suite, un progrès de l'opinion libérale.

Mais celle-ci profita surtout d'une interprétation erronée de la fameuse phrase du chapitre quatrième de la quatorzième session : « *Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat... non facere hominem hypocritam... Ad Dei gratiam in sacramento Pœnitentiae impetrandam disponit* ». Sans doute ce texte était loin d'enseigner la suffisance de l'attrition de crainte. Mais enfin, il nommait l'attrition ; il notait en sa naissance, comme un fait ordinaire, l'action de la crainte et de la honte ; il affirmait qu'elle préparait à l'absolution. Les libéraux devaient être tentés de regarder comme une définition l'indication

---

rum magnitudine aequari conferrique possit ». — Il enseigne nettement que la contrition nécessaire à l'absolution doit être véritable. — Il suit enfin de très près saint Thomas dans l'énumération des degrés par lesquels on s'élève à la pénitence.

1. Ajoutons qu'à notre connaissance aucun des Pères qui ont assisté à la quatorzième session n'interprète ensuite le décret comme affirmant la suffisance du repentir de crainte pour l'absolution.

2. Morin, *Commentarius historicus de disciplina... poenitentiae*, L. VIII, ch III, n. II.

3. Propositions 31, 32, 33, 70, 71, (Denz., 1031 et seq). Ces propositions sont condamnées parce qu'elles refusent à la charité et à la contrition parfaite le privilège d'être toujours unies à l'amitié divine et à la grâce sanctifiante (Cf. Le Bachelet, *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Baius*). — Des condamnations analogues furent portées par Clément XI (1713) et par Pie VI (1794).

de son origine ordinaire, et de voir une preuve de sa suffisance dans l'affirmation de son utilité. Sans doute c'était manquer de critique et faire de mauvaise exégèse. Il fallait forcer le sens des mots ; il fallait surtout isoler le passage de tout son contexte. On oubliait que les définitions d'un concile ont la signification qu'ont voulu leur donner les Pères de ce concile ; qu'il faut en éclairer les obscurités moins par des raisonnements abstraits que par l'examen de l'ensemble de la doctrine et par l'étude des travaux préparatoires.

Une habitude théologique favorisait, en partie, cette erreur de méthode : celle de se servir des textes d'Écriture en les séparant de tout leur contexte. Pourquoi hésiter à traiter de la même manière les déclarations d'un concile ?

En raisonnant ainsi, on ne prenait pas garde à une différence capitale. La signification des passages d'Écriture ainsi isolés est généralement fixée par la Tradition. Ils conservent dès lors, bien qu'à un titre nouveau, leur valeur de lieu théologique, et leur emploi demeure légitime. Ici au contraire l'interprétation était arbitraire et opposée à la Tradition. On ne dénaturait pas seulement la pensée des prélats de Trente ; on allait contre la doctrine des Pères de l'Église, contre l'enseignement théologique commun. Disons un mot du développement de cette erreur.

Cano n'avait pas enseigné sa théorie comme officielle. Il avait d'ailleurs été combattu à Salamanque même [1]. Mais ses admirateurs étaient nombreux. Ils contribuèrent, semble-t-il, à propager, en l'outrant, sa manière de voir. Contre les résistances, ils devaient désirer pouvoir invoquer l'autorité de l'Église. La phrase imprécise du chapitre quatrième s'offrait, tentatrice. Timidement, très timidement d'abord, ils l'interprétèrent en faveur de leur doctrine [2]. En 1585, par exemple, dans son *Instructorium Conscientiae*, publié à Salamanque [3], le frère prêcheur Louis Lopez s'exprimait ainsi : « *Praecedente lumine Concilii Tridentini, et quia, industria doctorum, aliquae veritates magis illustratae sunt, audeo et hanc statuere conclusionem : probabile est et non parum veritati et Concilio Tridentino consona opinio affirmativa, scilicet quod ad justitiam et remissionem peccatorum in sacramento Poenitentiae satis est attritio cognita, etiam-*

1. En particulier par le savant Martin Azpilcueta, en son *Manuale confessorum et pœnitentium*, publié en 1557.

2. Sauf indication contraire, nous empruntons tous les détails qui suivent à Morin, *op. cit.*, L. VIII, ch IV, ou à Benoît XIV, *De Synodo Dioecesana*, L. VII, ch XIII, n° 7 et seq.

3. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, 316.

si poenitens non existimet probabiliter eam esse contritionem» [1]. Il prétend donc trouver dans le Concile même un appui pour la doctrine nouvelle. Il n'en continue pas moins à regarder comme une hardiesse de la soutenir même à titre d'opinion probable : aveu significatif de la fragilité de l'appui invoqué.

Quarante ans encore, on rencontrera des réserves analogues. Sans doute, la théorie gagne du terrain ; à son succès contribuent, avec le renom des docteurs de Salamanque, le développement du probabilisme et la tendance, assez générale alors, à réduire le plus possible, pour ne pas rebuter les pécheurs, les exigences de la morale chrétienne et de la conversion. Mais ses défenseurs demeurent assez discrets ; ils accordent volontiers qu'on ne peut l'appliquer à toutes les circonstances de la vie. Telle est l'opinion des jésuites Grégoire de Valence († 1603), Vasquez († 1604), Sanchez († 1610), Suarez († 1617), Paul Comitoli († 1626), de Philippes de Gamaches († 1625). Ils font un devoir aux confesseurs de développer chez leurs pénitents des sentiments de vraie contrition. En pratique ils se rapprochent donc de la doctrine traditionnelle [2].

Mais, peu à peu, les choses changèrent. Laissons la parole au pape Benoît XIV : « Ce que ces premiers docteurs n'avaient avancé qu'avec tant de circonspection, leurs successeurs, enhardis par leur nombre croissant, l'affirmèrent comme certain et toujours applicable ; ils n'hésitèrent pas à blâmer ceux qui exigeaient des pénitents un commencement d'amour, censurant cette opinion comme absolument improbable, dangereuse, contraire à l'esprit de Trente, implicitement et virtuellement proscrite par le Concile » [3].

Cette hardiesse souleva une violente controverse. Vivement attaqués, les partisans de la nécessité de l'amour répondirent sur le même ton. D'un camp à l'autre, ou comme on le dit, entre *attritionnistes* et *contritionnistes* [4], injures et anathèmes se croisèrent. En

1. Texte cité par Morin, *op. cit.*, L. VIII, ch. IV, n. 2.

2. Nous nous contentons ici de suivre Morin. Notons seulement qu'il ne semble pas avoir saisi très exactement la position de Suarez et lui attribue plutôt une doctrine qu'il expose que la sienne propre (Cf. Suarez, *De sacramento Poenitentiae*, Disp. 15, sect. 4, n. 16-19 ; éd. Vivès, XXII, 312).

3. Benoît XIV, *op. cit.*, L. VII, ch. XIII, n. 7. — Le savant pape, on le voit, est assez dur pour ces nouveaux docteurs ; à son avis leur hardiesse ne tient pas à la valeur de leur doctrine, mais au nombre de ses adhérents.

4. Ces appellations sont assez inexactes. Elles semblent supposer que toute attrition est sans amour et qu'il n'y a pas de milieu entre le repentir de pure crainte et le repentir de charité. En réalité, il ne s'agissait généralement pas de savoir si, pour l'absolution, il fallait de l'attrition ou de la contrition, mais s'il fallait un repentir de pure crainte ou un repentir contenant quelque amour. Nous retrouvons ici l'imprécision des mots qui avait pesé sur les travaux du concile de Trente. Elle était aug-

vain, dans son *Histoire du Concile,* parue en 1656-1657, le disert cardinal Pallavicini réfuta-t-il péremptoirement les attritionnistes, montrant, selon l'heureuse formule de Benoît XIV, que « l'unique dessein des Pères avait été de proclamer contre les protestants la bonté de la crainte servile, et nullement de dirimer une querelle théologique » [1]. La tempête continua [2]. Las enfin d'être traités de Luthériens et de Jansénistes, les contritionnistes firent appel à Rome[3]. Chacun des deux partis souhaitait ardemment la condamnation de l'autre. Alexandre VII se contenta, en 1667, de les rappeler tous deux à une juste modération. Sous peine d'excommunication, il leur interdit de se servir d'injures et de censures théologiques [4].

Ce décret ramena un peu de calme dans les esprits ; la discussion continua, mais en termes plus courtois [5]. En cette atmosphère plus sereine, plus favorable à l'examen impartial de la question, les attritionnistes perdirent peu à peu du terrain. En 1667, au dire du Pape, ils étaient les plus nombreux ; ils ne l'étaient plus, semble-t-il, au siècle suivant [6].

Alexandre VII avait paru promettre une décision de l'autorité enseignante de l'Église. Cette autorité ne s'est pas encore prononcée. Selon les nécessités du moment, le Saint-Siège a seulement affirmé: contre les laxistes, l'insuffisance d'un repentir naturel (1679) ; contre les jansénistes, la bonté et le caractère surnaturel de la peur de l'enfer et du regret sans amour qu'elle inspire (1690, 1713, 1794) [7]. Mais dans aucune de ces décisions il n'a abordé la question de la suffisance ou de l'insuffisance de l'attrition de pure crainte [8].

---

mentée encore par la distinction entre amour affectif et amour effectif. Peut-être fût-elle pour quelque chose dans le succès passager de la doctrine dite attritionniste.

1. Benoît XIV, *op. cit.*, L. VII, ch. XIII, n. 7.

2. C'était, ne l'oublions pas, l'époque où les questions du jansénisme et du probabilisme passionnaient les esprits. — Jean Racine, dans son *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal* (éd. Gazier, p. 24), mentionne que déjà le cardinal de Richelieu appuyait la théorie attritionniste par haine du jansénisme.

3. Beugnet, *Dict. de Théol. Cathol.*, art. *Attrition*, col. 2259.

4. Denz., 1146.

5. Benoît XIV, *op. cit.*, L. VII, ch. XIII, n. 9.

6. Alexandre VII, dans son décret, déclarait que leur doctrine semblait la plus commune dans les écoles *(hodie inter scholasticos communior videtur)*. Benoît XIV ne semble plus avoir la même impression, et Billuart déclare : « Dicit Decretum *quae hodie*, id est anno 1667, *videtur communior*, quod non puto nunc posse dici » (*Cursus Theologiae*, De sacramento Poenitentiae, Diss. IV, art. VII, par. 1, in fine).

7. Denz., 1207, 1305, 1410, 1412, 1525.

8. La réserve de l'Église en cette question se manifeste clairement, par exemple, dans la Bulle *Auctorem Fidei* de 1794. Le synode janséniste de Pistoie avait soutenu

Ainsi, les éléments de solution que l'enseignement ou la tradition de l'Église ont apportés au problème des rapports entre repentir, amour de Dieu et sacrement de Pénitence sont encore actuellement les suivants.

Pendant onze siècles, on a toujours uni repentir et amour, mais sans songer à étudier spécialement le cas du sacrement de Pénitence et les difficultés qu'il soulève.

Quand on a commencé à le faire, au douzième siècle, on a d'abord déclaré qu'il fallait se préparer à recevoir l'absolution par un acte de contrition inspiré par la charité. Cette théorie n'a pas été formellement condamnée à Trente. Elle est toutefois en contradiction évidente avec certaines déclarations précises du Concile. Aussi a-t-elle disparu complètement de l'enseignement catholique. On peut considérer cette élimination comme définitive.

Par une théorie tout opposée, certains nominalistes affirmèrent, au quatorzième siècle, qu'un regret du péché motivé uniquement par la peur de l'enfer suffisait aux pénitents pour obtenir, par l'absolution, le pardon de leurs fautes. Cette opinion n'avait pas d'attaches dans la tradition. Elle progressa cependant au seizième siècle, sous une forme nouvelle et d'abord un peu adoucie. Les Pères de Trente la laissèrent passer; mais ils lui étaient hostiles. Une erreur curieuse et assez explicable permit néanmoins à ses partisans de se réclamer d'eux. Un instant, vers le milieu du dix-septième siècle, dans une violente querelle où s'exaltaient les passions, ils semblèrent sur le point de la faire triompher. Puis, à la voix d'Alexandre VII, le calme revint ; ils commencèrent alors de perdre du terrain. Il

---

une doctrine fort dure sur les dispositions à exiger des pécheurs avant de les admettre à la réconciliation. Il affirmait que les conversions apparentes qui se font par attrition n'ont généralement ni effet ni durée. Les confesseurs devaient demander, avant l'absolution, des marques certaines du règne de l'amour de Dieu dans le cœur des pénitents, des preuves irrécusables de l'ardeur de leur charité. Ces marques étaient la persévérance dans l'abstention du péché et la ferveur dans les bonnes œuvres.

Pie VI condamne cette doctrine, entendue en ce sens que pour admettre les pénitents au bénéfice de l'absolution on doive requérir, d'une manière générale et d'une façon absolue, non seulement la contrition imparfaite, appelée parfois attrition (même jointe à la dilection par laquelle on commence à aimer Dieu, comme source de toute justice) ; non seulement la contrition informée par la charité ; mais une charité ardente, maîtresse déjà de l'âme, et attestée par une longue persévérance et la ferveur dans les bonnes œuvres. Il la déclare fausse, téméraire, perturbatrice de la paix des âmes, contraire à une pratique sûre approuvée par l'Église, injurieuse enfin pour l'efficacité du Sacrement (Prop. 36, DENZ., 1536).

La condamnation est nette. Mais le Pape évite d'y englober la doctrine, à peu près abandonnée cependant, de la nécessité de la contrition de charité avant l'absolution. — Notons en passant que les théologiens du 17e et du 18e siècles, engagés dans leurs controverses, mêlèrent parfois un peu, à tort, la question de la légitimité du regret de crainte et celle de sa suffisance.

est probable que les progrès de la théologie positive accéléreront ce recul.

Entre ces deux doctrines extrêmes, enfin, se place une solution moyenne. Elle exige du pécheur, comme préparation à l'absolution, un repentir qui contienne un commencement d'amour de bienveillance pour Dieu. Si, en sa formule théologique, elle ne date que du treizième siècle, elle s'appuie en réalité sur toute la tradition patristique, dont elle est une raisonnable précision. Elle eut les préférences des Pères de Trente, bien qu'ils n'aient pas voulu l'imposer. A elle, dans l'enseignement théologique, appartient l'avenir.

Quant aux confesseurs, leur devoir est fixé dès maintenant par le Rituel Romain, édité par Paul Ven 1614. Écho fidèle du Catéchisme du Concile, il demande que l'on s'efforce, par d'efficaces paroles, d'amener les pécheurs à la douleur de leurs fautes et à la contrition (*ad dolorem et contritionem efficacibus verbis adducere)*, et il se garde de parler de l'attrition [1]. Benoît XIV, qui rappelle cette prescription, en marque le sens lorsqu'il ajoute : « Le rituel publié à Strasbourg par le cardinal de Rohan dit de même : Ne cessez pas d'avertir vos pénitents que, pour recevoir avec sécurité le sacrement de Pénitence, il faut non seulement faire des actes de foi et d'espérance, mais commencer aussi à aimer Dieu, comme la source de toute justice, selon la formule du Concile de Trente ».

1. *Rituale Romanum jussu Pauli V editum*, De sacramento Poenitentiae, prooemium.

2. Benoît XIV, *op. cit.*, L. VII, ch. XIII, n. 10. — L'obligation d'être tutioriste dans les questions qui engagent la validité des Sacrements (Décret du Saint-Office, 1679, Prop. première, Denz., 1151), renforce cette conclusion. Comment en effet pourrait-on prétendre, à l'heure actuelle, que l'opinion de la suffisance de l'attrition de pure crainte est une doctrine certaine ? Citons à ce sujet, à titre de document, la déclaration de l'Assemblée Générale du Clergé de France de 1700, assemblée qui comptait Bossuet parmi ses membres. Elle censure d'abord comme téméraire, scandaleuse, pernicieuse et conduisant à l'hérésie, la proposition suivante : « *Attritio ex gehennae metu sufficit etiam sine ulla Dei dilectione, sine ullo ad Deum offensum respectu, quia talis honesta et supernaturalis est* ». Puis elle déclare qu'il faut enseigner, d'après le Concile de Trente, qu'aucun adulte ne doit se croire assuré de sa justification, ni par le Baptême, ni par le sacrement de Pénitence, s'il n'apporte à ces sacrements, outre la foi et l'espérance, un commencement d'amour pour Dieu, source de toute justice ; elle ajoute qu'en vertu du décret de 1679, les confesseurs doivent *sub gravi* s'en tenir en pratique à la même doctrine *(Recueil des Actes, Titres et Mémoires concernant les affaires du Clergé de France*, publié par ordre de l'Assemblée Générale du Clergé de 1705 (Paris, 1768, 14 vol. in-4°), T. I, col. 733, 741-742). — Bossuet soutient la même doctrine dans son opuscule *De Doctrina concilii Tridentini circa dilectionem sacramento poenitentiae requisitam*. En outre dans une lettre à l'abbé Renaudot (*Correspondance*, VII, 75, édit. des *Grands Ecrivains de la France*) il qualifie « d'hymne céleste de l'amour de Dieu» la douzième Epître de Boileau (1695) où celui-ci déclare

> « Qu'il faut pour être absous d'un crime confessé
> Avoir pour Dieu au moins un amour commencé ».

SECONDE PARTIE

L'ATTRITION D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

La théologie positive vient de nous l'apprendre : sur les rapports entre l'attrition et l'amour de Dieu l'Église n'a rien voulu imposer à notre foi, mais Elle a des préférences assez nettes. Ce point acquis, nous voudrions rechercher l'opinion de saint Thomas sur la question.

A première vue, ce désir peut paraître étrange. Pourquoi essayer de se faire une idée théologique des rapports entre repentir, amour de Dieu et sacrement de Pénitence à la lumière de la doctrine thomiste alors que le Concile où se trouve sur ce point l'enseignement de la foi est postérieur de trois siècles au grand docteur. N'est-ce pas là une erreur manifeste de méthode ?

L'objection aurait de la valeur si le concile de Trente avait enseigné une doctrine nouvelle. Mais, nous l'avons vu, il n'en est rien. Les Pères sont demeurés fidèles à une vieille tradition catholique ; et comme cette tradition, celle de l'attrition d'amour, a justement été précisée par le Docteur Angélique, l'étude de la doctrine de celui-ci garde tout son intérêt. Il faut seulement, en s'y livrant, se rappeler les décrets de 1547 et 1551, afin de noter au besoin, grâce à ce contrôle, les points de détail que les Pères auraient abandonnés, ou auxquels ils auraient été défavorables. Il faut aussi se dégager d'une mentalité trop moderne et essayer de se placer au point de vue où s'est placé saint Thomas lui-même.

Les éléments de cette étude sont dsiséminés dans son œuvre. Dans la *Somme théologique*, il n'y a pas de traité de l'attrition, ni même de la contrition. A la question LXXXIV de la tertia pars commence le traité du sacrement de Pénitence. Quand nous atteingnons la question XC où saint Thomas énumère les trois parties de la pénitence, contrition, confession, satisfaction, nous nous croyons sur le point de connaître, en tournant quelques pages, sa

pensée définitive sur chacune de ces parties. Hélas ! la question XC est la dernière de la tertia pars et de la *Somme* ; la mort a interrompu l'œuvre commencée, au point précis où nous voudrions la voir se poursuivre. Pour trouver la doctrine du Maître, nous sommes donc obligés d'étudier ses autres écrits. Son *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, d'abord. Il y traite en effet toute la question du sacrement de Pénitence, et c'est à lui que sont empruntés les articles du *Supplément* de la *Somme*. Mais ce premier travail ne peut nous donner entière sécurité. Le *Commentaire* date de la jeunesse du Saint, et rien ne nous prouve, à priori, qu'entre le moment où il l'a terminé (1256) et la fin de sa vie (1273) sa pensée ne s'est pas modifiée. Pour le savoir, l'examen de ses autres ouvrages s'impose. Voici, au terme de cette enquête, la liste de ceux qui nous ont fourni d'intéressants renseignements [1] :

1. — PHILOSOPHIE.

Expositio in X libros Ethicorum ad Nicom. (vers 1266).

2. — ÉCRITURE SAINTE.

Expositio litteralis in Job (1269-1272).

Expositio in IV primos nocturnos psalterii (1272-1273, reportation).

Lectura super Matthaeum (1256-1259, reportation).

Lectura super Joannem (1269-1272, reportation revue par saint Thomas).

Expositio in omnes epistolas S. Pauli (le commentaire sur l'Épître aux Romains et sur les onze premiers chapitres de la Première

1. Nous n'avons consulté que les ouvrages regardés comme authentiques par le P. MANDONNET, O. P. (*Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, extrait de la *Rev. Thom.*, 1909-1910). — Nous donnons la date des écrits utilisés, d'après les travaux : du P. MANDONNET (*Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas, Rev. Sc. Ph. et Th.*, 1920, pp. 142-152 ; *Le carême de saint Thomas à Naples* (1273), *Miscellanea storico-artistica*, Rome, 1924, pp. 195-212; *Saint Thomas d'Aquin, créateur de la dispute quodlibétique, Rev. Sc. Ph. et Th.*, 1926, pp. 477-506 ; 1927, pp. 5-38 ; *Les opuscules de saint Thomas d'Aquin, Rev. Thom.*, Mars-Avril 1927, pp. 121-157), du P. DESTREZ, O. P. (*Les disputes quodlibétiques de saint Thomas, d'après la tradition manuscrite*, dans les *Mélanges thomistes*, 1923, pp. 49-108), du P. SYNAVE, O. P. (*Les Commentaires scripturaires de saint Thomas, Vie Spir.*, Juillet 1923, pp. 455-469 ; *Compte-rendu de l'article du P. Destrez*, dans *Bull. Thom.*, Mai 1924, pp. 34-50 ; *L'ordre des Quodlibets VII à XI de saint Thomas d'Aquin, Rev. Thom.*, Janvier-Février 1926, pp. 43-47 ; *Le Problème chronologique des Questions Disputées de saint Thomas d'Aquin, Rev. Thom.*, Mars-Avril 1926, pp. 154-159), de l'ABBÉ GLORIEUX (*La littérature quodlibétique de* 1260 à 1320, *Biblioth. Thom.*, 1925, pp. 86 et 276). Dans l'état actuel des travaux historiques sur saint Thomas d'Aquin, quelques-unes des dates indiquées ne sont que probables.

aux Corinthiens (1272-1273) écrit par saint Thomas lui-même, le reste (1259-1268) reportation revue par lui).

3. — THÉOLOGIE.

In Quatuor libros Sententiarum (1254-1256) [1].

In Dionysium de Divinis Nominibus (après 1259).

Quaestiones Disputatae : *de Veritate* (1256-1259) ; *de Malo* (1269-1271) ; *de Caritate, de Spe, de Virtutibus cardinalibus* (1271-1272).

Quodlibeta I (Pâques 1269), IV (Pâques 1271), VIII (Noël 1257), IX (Pâques 1258) [2].

De Perfectione vitae spiritualis (1269).

De Forma absolutionis [3].

Summa theologica : *I^a Pars*, 1267-1268 ; *I^a-II^e*, 1269-1270 ; *II^a-II^e*, 1271-1272 ; *III^a P*, 1272-1273.

4. — APOLOGÉTIQUE.

Summa contra Gentiles (1256-1260).

5. — PRÉDICATION.

Collationes de Pater Noster et Collationes de decem praeceptis (Reportation de sermons en langue vulgaire prêchés à Naples pendant le Carême de 1273).

Dans aucun de ces ouvrages Saint Thomas n'a étudié directement le problème qui nous occupe. Il se sert même très rarement du mot d'attrition. De là une complication, mais non une insurmontable difficulté. Car on trouve clairement exposés en son œuvre tous les principes qui indirectement donnent la solution désirée. A prendre ainsi les choses de haut, on a même l'avantage d'échapper, en les dominant, à beaucoup de controverses. Reste seulement que, pour

1. Nous citerons aussi le *Commentaire sur les Sentences* (1260 ou 1261) de frère ANNIBALDO DEGLI ANNIBALDI, disciple et bachelier de saint Thomas, bientôt après cardinal.

2. Parmi les Disputes quodlibétiques contemporaines sur la question, mentionnons GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quod. XV*, 9 (entre 1262 et 1272) : « Utrum homo possit sine gratia gratum faciente detestari peccatum propter Dei offensam » ? (GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, p. 123).

3. Ce petit ouvrage, où saint Thomas, entre 1269 et 1272, répond à une question qui lui a été posée par le Maître Général des Frères Prêcheurs, met en relief sa pensée définitive sur la causalité des Sacrements. Quand on le lit immédiatement après le *Commentaire sur les Sentences*, il devient évident qu'il a, entre les deux, changé d'avis, et abandonné, pour le sacrement de Pénitence, le système de la causalité instrumentale dispositive (la *Res et sacramentum* n'en gardant pas moins, évidemment, un rôle de disposition. *S. th.*, III^a P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 3 : « Primum (*sacramentum*) autem et secundum (*res et sacramentum*) sunt quodammodo causa tertii (*remissio peccati*) ».

ne pas s'égarer, il faut aller lentement dans la recherche et comme pas à pas. Nous aurons ainsi à dégager d'abord la nature de la vertu infuse de pénitence et celle de la contrition parfaite ; puis à préciser la notion même d'attrition ; enfin, comme explication et confirmation, à montrer comment le pécheur, conduit par la grâce, revient du péché jusqu'au seuil de l'attrition et passe de l'attrition à la contrition parfaite. Ainsi se trouvera naturellement divisée en cinq chapitres cette seconde partie.

Nous citerons peu les commentateurs et théologiens thomistes. Ce n'est pas que nous les ignorions ; nous leur devons au contraire beaucoup [1]. Mais en général nous avons préféré ne citer comme autorité que saint Thomas lui-même.

1. Nous avons consulté en particulier CAJÉTAN, JEAN DE SAINT-THOMAS, BILLUART. Nous avons lu aussi avec profit : BOSSUET, *De doctrina circa dilectionem in sacramento poenitentiae requisitam* ; JÉROME HENNEGUIER, O. P., *Dissertatio theologica de absolutione sacramentali perficienda et impertienda, ad Sacrosancti Concilii Tridentini nec non Scholarum Angeli sensum expressa* (Saint-Omer, 1682, in-8°), et, parmi les modernes, LE CARDINAL BILLOT (*De Ecclesiae Sacramentis*, T. II, 1908), et le R. P. D'ALÈS (*De sacramento Poenitentiae*, Paris, Beauchesne, 1926).

CHAPITRE PREMIER

LA VERTU INFUSE DE PÉNITENCE

Ses deux éléments : la douleur des péchés passés, la volonté de les faire disparaître. — Ces éléments naissent d'un sentiment plus simple d'aversion pour le péché. — Le péché offense Dieu et nous cause un dommage. — Sa malice essentielle est l'offense de Dieu, que nous devons aimer pour Lui-même et par-dessus toutes choses. — La pénitence doit porter sur cette malice fondamentale ; elle se définit donc : la douleur de l'offense que nos péchés ont faite à Dieu avec la volonté de réparer cette offense. — Elle porte nécessairement sur tous les péchés mortels et les regarde comme le plus grand des maux. — Rapports spéciaux entre la vertu infuse de pénitence et la charité : la charité suffirait à inspirer directement haine et douleur de l'offense divine ; elle meut la justice à réparer cette offense et donne à la réparation sa valeur ; elle meut la prudence à nous mettre en garde contre les péchés futurs. — Après une vie de péchés la pénitence est difficile.

En son aspect le plus général, la vertu infuse de pénitence est une disposition intérieure surnaturelle par laquelle le pécheur regrette ses fautes passées et décide de les faire disparaître [1]. En son mouvement la douleur, comme la résolution qui la suit, est acte de volonté. Ne nous en étonnons pas. Sans doute, au sens propre, le mot *douleur* exprime une émotion sensible. Mais la volonté se développe et se meut, en son plan supérieur, à la manière de la sensibilité. Comme celle-ci a ses passions, elle a ses sentiments : elle est attirée par le bien, le désire et se réjouit de sa possession ; elle souffre au contact du mal, s'en écarte et s'efforce de le repousser ; car elle n'est pas pouvoir sans chaleur, mais faculté d'amour : n'est-ce

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 1. — Ces deux mouvements sont distingués plus nettement dans la *Somme théologique* que dans le Commentaire sur les Sentences. — La pénitence ne porte, à proprement parler, ni sur les péchés du prochain, ni sur le péché originel.

point en elle que Dieu verse la divine charité ? Seulement, sa flamme est discrète ; ses sentiments se développent en la partie supérieure de l'âme, qui n'est pas étroitement liée à l'organisme ; ils peuvent exister sans qu'aucun trouble physique vienne leur donner du corps. Par suite ils semblent moins consistants, moins réels, que les grossières passions ; dans le champ de la conscience ils occupent moins de place. Mais en réalité, la vraie grandeur de la vie morale dépend d'eux.

D'ailleurs, quand ils sont forts, ils tendent toujours à éveiller dans la sensibilité les passions correspondantes et celles-ci, fruit naturel de leur intensité, en deviennent le signe. Non point, à vrai dire, un signe de constante valeur : la sensibilité ne se laisse pas exciter en tous avec la même facilité ; en chacun, à chaque instant, elle varie de vivacité et de finesse ; le corps suit plus ou moins promptement les mouvements de l'âme. Ainsi un homme pleure-t-il moins facilement qu'une fillette, et, s'il pleure ses péchés, ses larmes seront, de la grandeur de son repentir, un signe plus probant. Mais dans tous les cas, même chez lui, même s'il s'est excité volontairement à ces larmes, jugeant que son corps, ayant eu part à ses fautes, doit en témoigner aussi sa peine, ce signe demeure normal. Normal, et efficace ; car ces émotions sensibles tendent à leur tour à fortifier les sentiments de la volonté. Aussi ne faut-il point mépriser les pleurs des pénitents. Saint Pierre, sous le regard d'affectueux reproche du Christ, pleura amèrement, et plût à Dieu que tous les pécheurs eussent part à cette grâce !

Il faut maintenir cependant que la pénitence ne consiste essentiellement ni à verser des larmes ni à éprouver un émoi sensible ; elle est mouvement de volonté, non passion. Elle n'en demeure pas moins souffrance réelle de l'âme, qui prend conscience de la présence en elle du péché, et qui le hait.

Et qui le hait. Si le pénitent en effet s'attriste de ses fautes, c'est qu'il les déteste. Autrement pourquoi souffrirait-il de les constater en sa vie ? Toute tristesse vient d'une répugnance. C'est loi de nature, loi sans exception. Sans cette haine, la douleur du pécheur n'aurait pu naître, sans cette haine elle ne pourrait subsister ; haine éternelle, qui durera au Paradis alors que toute tristesse sera devenue impossible [1].

---

1. La vertu de pénitence produira alors, au lieu de la douleur, l'action de grâces au Dieu de miséricorde pour le pardon des péchés (*In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 3, sol. 3). — Son mouvement premier est donc bien la haine du péché, dont la douleur est ici-bas une conséquence.

La douleur de pénitence s'accompagne de la résolution de faire disparaître les péchés dont on est coupable. Non point sans doute qu'on puisse faire qu'ils n'aient pas été commis. Mais on voudrait les effacer, en détruire toute trace. Que suppose de spécial ce second élément ? Qu'ajoute-t-il au premier ? Comment vient-il s'y joindre ? Retenons seulement sa présence ; le reste se précisera plus tard.

Ainsi pour être pénitent, il faut haïr ses péchés, les regretter et vouloir les effacer ; tout ce mouvement se développe dans la volonté, et la haine y est première. De là cette conséquence immédiate : pour que le pécheur fasse pénitence, le péché doit apparaître à sa raison comme un mal. Sans cette conviction, il n'éprouverait pour lui aucune aversion.

Quel mal est donc le péché ? A quel titre doit-il devenir pour le pénitent objet de haine ? Questions dont la réponse précise a pour nous une importance capitale, car si le pénitent ne hait pas le péché comme il faut, son repentir est sans valeur, et pour le haïr comme il faut il doit en haïr avant tout la malice essentielle.

Or le péché enferme un double mal, une offense et un dommage [1] ; l'offense est pour Dieu, le dommage pour nous.

Le péché offense Dieu. Il est à son égard désobéissance et refus d'amour [2].

Désobéissance d'abord. C'est un acte humain mauvais, c'est-à-dire un acte volontaire en désaccord avec les deux règles qui s'imposent à la volonté : la raison de l'homme ; la loi divine, raison de Dieu. Le pécheur, en agissant contre la première, agit nécessairement et par là-même contre la seconde [3]. Il offense ainsi le Suprême Législateur, car il contredit sa Volonté, et Lui refuse une soumission qu'il Lui doit.

Par ce manque de soumission (et ceci est plus grave encore,) il s'attaque en outre à son Honneur intime. Bien entendu, cette attaque ne porte à Dieu ni préjudice ni dommage réel ; Dieu n'est pas à notre merci, et nos mépris ne peuvent Le diminuer. Mais, dans sa volonté, le pécheur formule vis-à-vis de Lui un outrageant refus d'amour. Il est en effet l'Être Premier et Parfait ; comme tel, Il est le Bien Suprême, la Fin Dernière à laquelle doit tendre toute la création. En ce mouvement non seulement elle trouve la satisfaction de

1. Disons une fois pour toutes que, dans toute cette étude, quand nous parlons du péché, il s'agit du péché mortel.

2. *S. th.*, I ª P., Q. XLVIII, a. 6.

3. *S. th.*, Iª-IIæ, Q. LXXI, a. 6.

ses désirs ; mais encore, et surtout, elle donne à son Créateur la gloire à laquelle Il a droit, en reconnaissant sa transcendante Bonté. Les êtres sans raison accomplissent fatalement ce retour ; l'homme, lui, doit l'accomplir librement, selon que la loi divine lui en marque la route. S'il obéit à ses préceptes, il demeure orienté vers Dieu, il affirme la trancendance du Bien Divin. Si par le péché il y désobéit, il cesse de mettre en Dieu sa fin suprême, il cesse de Le regarder comme le Souverain Bien, c'est-à-dire comme Dieu ; il L'outrage en son Honneur intime, car il a le devoir de Le préférer à tout, et il Lui préfère quelque chose.

Précisons ce devoir. Il s'agit d'une préférence de bienveillance et non pas seulement d'une préférence de convoitise ; mais aussi il s'agit d'une préférence que n'accompagne pas nécessairement un grand élan du cœur.

On sait le principe général de la distinction entre l'amour de bienveillance et l'amour de convoitise. En tout mouvement d'amour, nous nous portons à la fois vers quelqu'un, nous ou un autre, dont nous voulons le bien, et vers le bien que nous lui voulons ; autrement dit, nous sommes bienveillants pour quelqu'un et nous convoitons un bien à son bénéfice. Les deux tendances diffèrent ainsi profondément et cependant n'existent jamais l'une sans l'autre, car la première (qui est, à parler simplement, l'amour) appelle la seconde [1]. Saint Thomas applique souvent ce principe général au cas, très fréquent, où notre convoitise est à notre propre bénéfice ; il dit que nous avons pour quelqu'un un amour de bienveillance si nous l'aimons pour lui-même, un amour de convoitise si nous l'aimons pour nous [2] ; et c'est en ce sens particulier que dans toute notre étude nous parlerons, avec lui, de l'amour de bienveillance ou de convoitise pour Dieu.

Or en ce sens il faut affirmer que nous devons préférer Dieu à nous-mêmes et à tout, d'une préférence de bienveillance. Dieu est notre fin dernière non seulement parce qu'Il est fait pour nous et que nous trouvons notre bonheur en Lui, mais encore, et surtout, parce que nous sommes faits pour Lui : en nous créant Il n'a pu avoir d'autre fin que Lui-même. Comme toutes les créatures, nous

1. *In Dionys. de Div. Nom.*, ch. IV, leç. 9 et 10 ; *S. th.*, I ª-II ªᵉ, Q. XXVI, a. 4. — Cf. J. Keller, *De Virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, dans *Xenia thomistica* (Rome, Imprimerie vaticane, 1924, t. II, pp. 33-76), p. 60. — Saint Thomas, se conformant à l'usage courant de son temps, donne aussi à l'amour de bienveillance le nom d'amour d'amitié, bien que pour lui, nous le verrons plus tard, l'amitié diffère du simple amour de bienveillance.

2. *Quodl.* I, a. 8 ; *S. th.*, Iª-IIª, Q. XXVIII, a. 1.

avons donc une inclination naturelle à L'aimer ainsi ; dire le contrair : serait Lui faire injure [1] ; et puisque notre volonté n'est pas seulement une nature, mais une liberté, nous avons le devoir d'obéir librement à cette loi d'amour.

Avons-nous le devoir d'y mettre de la ferveur ? Non, pas absolument. Sans doute nous devons y tendre comme à une perfection normale ; y renoncer volontairement serait nier la perfection absolue de Dieu. Mais nous pouvons, sans être coupables, ne pas avoir actuellement en notre volonté ce vif élan.

Cette anomalie tient à la manière dont nous atteignons Dieu ici-bas. Notre sensibilité ne nous y aide point, n'ayant pas prise sur Lui, l'Immatériel, l'Invisible [2].Or nous sommes, ne l'oublions pas, les derniers des êtres raisonnables ; nous tirons nos idées de nos images, et les passions sont fort utiles pour renforcer notre affectivité volontaire.

En outre notre intelligence elle-même ne saisit pas directement l'Essence Divine. Si elle La saisissait, l'ardeur de notre amour pour Lui dépasserait évidemment de suite l'ardeur de tout autre amour, car nous verrions alors clairement que seul Il réalise parfaitement le bien, objet de tous nos vouloirs. C'est ce qui arrivera au ciel [3]. Mais ici-bas Dieu ne se laisse deviner que par ses effets, tandis que les biens créés nous offrent à l'envi leurs amabilités [4]. Il existe donc facilement une grande disproportion entre l'idée abstraite que nous nous faisons du Bien Divin et l'élan de notre volonté vers Lui. Ainsi pouvons-nous considérer Dieu comme le Bien Suprême et L'aimer par-dessus toutes choses, tout en n'éprouvant pour Lui qu'un amour sans ferveur [5]. Retenons bien cette distinction.

Telle est donc la préférence de bienveillance que nous devons à Dieu. Or dans le péché mortel, nous la Lui refusons ; nous cessons de nous regarder comme faits pour Lui.

Le plus souvent, il est vrai, nous ne cherchons pas directement

---

1. Non pas que nous puissions tendre à autre chose qu'à notre propre bien (*In Dionys. de Div. Nom.*, ch. IV, leç. 9 ; *Contra Gent.*, I, 91, circa initium ; *S. th* , IIª-IIªᵉ, Q. XXVI, a. 13, ad 3) ; mais cette inclination à notre bien propre coïncide par vraie identité métaphysique, et non pas seulement par convergence pratique, avec celle que nous avons au bien de Dieu ; elle n'en est qu'un aspect dérivé et secondaire (*Contra Gent.*, III, 24). — Nous procurons le bien de Dieu à notre manière de créatures raisonnables, c'est-à-dire en connaissant et en reproduisant par cette connaissance les perfections divines.

2. *S. th.*, IIª-IIªᵉ, Q. XXIV, a. 1, c. et ad 1.

3. *S. th.*, IIª IIªᵉ, Q. XXVI, a. 13.

4. *S. th.*, IIª-IIªᵉ, Q. XXVI, a. 2, ad 1.

5. *S. th.*, IIª-IIªᵉ, Q. XLIV, a. 4 ; Q. CLXXXIV, a. 3. — De même à propos de l'amour naturel des créatures raisonnables pour Dieu (*Quodl.* I, a. 8, ad 2).

cet outrage. Nous sommes attirés par une créature et mettons en elle notre fin dernière sans vouloir expressément injurier Dieu. Mais peu importe; nous ne pouvons avoir dans le même acte deux fins ultimes) nous partager entre deux fins, c'est affirmer qu'aucune des deux ne suffit à assurer notre perfection, n'est notre fin ultime). Mettre par conséquent notre fin dernière en une créature, c'est cesser de la mettre en Dieu, c'est nous détourner de Lui. Et ainsi par nos péchés non seulement nous Lui désobéissons, mais encore nous nions sa qualité de Bien Suprême et d'Être Premier, nous l'attaquons en son Honneur intime, en son caractère même de Dieu.

A nous, le péché porte dommage, un triple dommage : il nous incline au mal, il nous prive de la grâce sanctifiante, il nous rend passibles d'un châtiment éternel.

Il nous incline au mal, car chacun de nos actes tend à laisser en notre âme une sorte de pli qui facilite l'accomplissement des actes semblables.

Plus grave que cette tendance perverse est la perte de la grâce sanctifiante. Elle était en nous un pur don. Notre âme, orientée par l'amour vers le Bien Divin, la recevait comme un miroir reçoit la lumière du soleil, source de toute vie. Nous avons changé l'orientation de notre cœur, nous avons tourné le dos à Dieu ; sa grâce cesse de nous éclairer, sa vie d'être nôtre.

Enfin, nous sommes destinés à demeurer éternellement en cette mort, à être privés éternellement de la joie de sa possession. Nous avons mérité cette punition. Notre péché est un désordre; l'Ordre, dont le Souverain Maître du monde est le gardien, doit avoir sa revanche. Notre infraction sera donc réprimée. Nous étions faits pour le Paradis, nous n'y entrerons pas ; pour nous, au lieu de la béatitude éternelle, l'enfer et ses supplices, l'éternelle misère des réprouvés.

Aussi le péché est-il pour nous un grand mal, le grand mal. Et peut-être notre sensibilité émue nous pousse-t-elle même à dire que sa grande malice n'est pas d'offenser Dieu, mais de nous faire tomber ainsi en enfer. Il y aurait là une erreur, une grave erreur.

D'abord la malice essentielle du péché ne peut se trouver que dans l'acte désordonné lui-même, non dans ses conséquences. En lui, en outre, la faute, la *coulpe* s'attaque au Bien Incréé, à l'Honneur Personnel de Dieu ; elle est crime de lèse-divinité, et la gravité d'une offense se mesure à la grandeur de l'offensé [1]. Mais la peine, qui la

1. *De Verit.*, Q. XXVIII, a. 2.

châtie, nuit seulement à notre bien, au bien d'une simple créature [1]. Enfin la faute est un désordre, un mal absolu. La peine au contraire rétablit l'Ordre, en nous faisant souffrir justement ; mal pour nous, elle est, absolument parlant, un bien.

Ainsi la malice principale du péché demeure-t-elle nécessairement l'offense de Dieu [2].

Ceci dit (et il faudrait pour lui donner toute sa valeur le développer longuement), que doit nous faire regretter avant tout la pénitence ? Évidemment cette offense [3] . Si elle envisage notre propre dommage, elle ne doit le faire que secondairement. Comment pourrait-il en être autrement, puisque ce dommage ne constitue pas la malice essentielle du péché ? La crainte d'un châtiment, d'une peine personnelle, n'a aucune valeur vertueuse : elle n'atteste pas la bonté de la volonté, mais celle de la nature ; elle vient simplement de la répugnance de celle-ci pour tout ce qui s'oppose à son bien [4]. Esaü et Antiochus la ressentirent : l'un s'attrista de la perte de son droit d'aînesse ; l'autre, des souffrances que lui infligeait Dieu. Ni l'un ni l'autre cependant ne furent de vrais pénitents ; ni, non plus, les damnés qui, en enfer, ont horreur de leur supplice. Le vrai pénitent doit avoir haine et douleur des péchés qu'il a commis, parce qu'ils ont porté atteinte au droit de Dieu à être aimé par-dessus toutes choses [5]. Il doit les regretter tous sans exception aucune [6], et les regretter plus que tout autre mal, puisqu'ils s'attaquent à Dieu, qu'ils s'opposent au Bien Suprême. Son repentir doit être souverain comme l'amour pour Dieu ; souverain, disons-nous, mais non nécessairement fervent, pas plus que cet amour même.

---

1. On ne peut même pas dire qu'à considérer uniquement notre bien, la peine soit un plus grand mal que la faute. D'où tirons-nous notre vraie valeur ? De nos actes volontaires. C'est d'après eux qu'il faut nous juger. Or la faute seule les vicie (*S. th.*, I[a] P., Q. XLVIII, a. 6).

2. *De Malo*, Q. I, a. 5 ; *S. th.*, I[a] P., Q. XLVIII, a. 6.

3. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 2 : « In poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, inquantum est Dei offensa ». — *Ibid.*, a. 3 :« Poenitens dolet de peccato commisso, inquantum est offensa Dei, cum emendationis proposito ». — *Ibid.*, Q. LXXXVI, a. 3 : « Unde non potest esse vere poenitens qui de uno peccato poenitet et non de alio. Si enim discipliceret ei illud peccatum, quia est contra Deum super omnia dilectum (quod requiritur ad rationem verae poenitentiae),... ».

4. *De Malo*, Q. I, a. 5, ad 2 ; *S. th.*, I[a] P., Q. LXIV, a. 3, ad 3 ; I[a]-II[ae], Q. XXXV, a. 1, ad 2.

5. *In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. II, a. 1, q. 1, ad 2 et ad 3 ; Dist. XX, Q. unic, a. 1, q. 1, ad 1 ; *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 2 et 3 ; Q. LXXXVI, a. 2 et 3 ; *In Ep. ad Hebr.*, ch. XII, leç 3 (sur vt. 17).

6. Comment en effet regretter un péché mortel parce qu'il offense Dieu et ne pas regretter en même temps tous les autres ? Tous offensent Dieu (*S. th.*, III[a] P., Q. LXXXVI, a. 3).

La pénitence, en qui nous avions vu d'abord, en général, une haine du péché, une douleur du péché, un vouloir de le faire disparaître, peut donc se définir maintenant avec plus de précision : la haine et la douleur de l'offense que le péché a faite à Dieu, avec la volonté de réparer cette offense. La précision a grande importance ; elle permet de saisir l'existence d'un lien très étroit entre la pénitence et la charité.

Entre la charité et toutes les vertus infuses existe un lien. Quand la charité entre dans l'âme avec la grâce, elle les y introduit avec soi et à son service. Alors seulement, on devient vraiment vertueux. Qui dit *vertu*, en effet, dit orientation stable vers le bien. Le bien principal de l'homme est sa fin ultime surnaturelle, la vision béatifique. S'il n'est pas orienté vers elle, ses dispositions les meilleures n'aboutissent pas à leur terme normal ; leur élan s'arrête trop tôt. Or, la présence de la grâce sanctifiante et de la charité établit seule cette orientation. Seules, par conséquent, les vertus qu'elles introduisent en l'âme méritent parfaitement, aux yeux du théologien, le nom de vertus. Elles sont tout imprégnées de charité, et elles le sont seules. Celle-ci n'influe pas sur elles de l'extérieur, comme si nos vertus naturelles continuaient à exister sans changement foncier et se trouvaient rattachées par le dehors au mouvement d'amour divin, entraînées par lui vers Dieu à la manière dont les satellites suivent le mouvement d'un astre. Elle les imprègne du dedans ; leur laissant leur caractère spécifique, elle les surnaturalise en leur fond même. Sans doute, ainsi imbibées de charité, elles peuvent nous appliquer aux mêmes actes que les vertus naturelles ; sans doute le mécanisme de notre psychologie demeure le même ; sans doute nous continuons à profiter de la facilité qu'en la vertu acquise la répétition des actes nous a donnée pour le bien, à profiter de l'apaisement des mauvaises dispositions contraires, de sorte que nous n'avons pas conscience du changement. Mais, sous cette continuité apparente, nous sommes tout transformés.

Comme les autres, la vertu infuse de pénitence se trouve sous l'influence de la charité. A première vue il semble que ce fait ne nous intéresse pas, puisque nous cherchons le motif du repentir dans les âmes qui n'ont pas encore recouvré la grâce. Mais, à y regarder de plus près, se dégage une impression tout opposée. Ici en effet, l'union se manifeste comme particulièrement étroite ; elle ne tient pas seulement à la nécessité pour toute vertu parfaite d'être orientée vers Dieu, elle tient aussi à la nature spéciale de la pénitence. Et

par là se révèle, du repentir à l'amour, une dépendance absolue, qui nous permettra de conclure plus tard avec assurance : pour être vraiment pénitent, même d'une façon imparfaite, il faut aimer.

Analysons donc attentivement ces rapports spéciaux entre charité et pénitence parfaite. Ils peuvent se résumer ainsi : La charité suffirait à inspirer haine et douleur de l'offense divine ; elle meut la justice à réparer cette offense et donne à la réparation sa valeur ; elle meut la prudence à nous mettre en garde contre les péchés futurs. Voyons ces trois points.

La charité suffirait à inspirer, à élicier sans intermédiaire haine et douleur de l'offense divine [1]. Peut-être au premier abord cette affirmation paraît-elle un peu étrange, car la charité est amour de Dieu, et si on les place côte à côte et qu'on les compare comme s'ils se présentaient ainsi juxtaposés dans l'âme l'amour de Dieu et la haine du péché semblent bien différents l'un de l'autre. L'attitude de la volonté n'est pas la même vis-à-vis du bien et vis-à-vis du mal : elle recherche celui-là et fuit celui-ci ; elle montre au premier un visage aimable, un visage hostile au second [2]. Mais, au fond, sous ce double visage, elle demeure identique à elle-même. Ses deux attitudes, en se complétant, manifestent seulement sa richesse. Les corps agissent plus simplement : dans la marche qui les éloigne de leur point de départ et les rapproche de leur point d'arrivée, ils ne se dédoublent d'aucune manière ; ils vont vers leur but, et c'est tout. Mais, sur la route qui la mène du mal au bien, l'âme, elle, intérieurement se dédouble, et s'occupe, comme à deux choses différentes, à aimer Dieu et à haïr le péché [3]. Seulement cet amour et cette haine, si opposés d'aspect, sont tous deux le développement normal et direct de la charité ; ils sont tous deux actes de charité. La charité est un sentiment vivant. Vers le Bien Divin que nous a révélé la foi, elle nous incline amoureusement, puis, selon que ce Bien est présent ou se dérobe encore, elle s'épanouit en joie ou s'aiguise en désir. Ainsi aime-t-elle les Perfections Divines, se réjouit-elle de ce que Dieu les possède, souhaite-t-elle que son Règne arrive sur la terre comme dans les cieux. Lorsque quelque mal s'oppose au Bien Divin, elle le hait, le fuit, et, s'il est présent, s'en attriste. Ainsi fait-elle vis-à-vis du péché, nécessairement,par son propre

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 2, ad 1, et a. 3 ; I[a]-II[ae], Q. XCIII, a. 5, ad 1; *In II ad Cor.*, ch. VII, leç. 3 (sur vt. 14).

2. *S. th.*, I[a]-II[ae], Q. VIII, a. 1, ad 1.

3. *S. th.*, I[a]-II[ae], Q. CXIII, a. 5.

mouvement intérieur, sans faire appel à aucune autre vertu. Insérée dans le vouloir foncier de l'âme, elle le surnaturalise sans l'appauvrir. Ce vouloir portait à haïr le mal en même temps qu'à aimer le bien ; il garde sa native richesse en son élévation nouvelle ; il s'y déploie tout entier, aussi librement que dans le jeu naturel des passions et des sentiments purement humains.

Bien entendu, en ce développement surnaturel, l'amour demeure premier, et la haine seconde. Pourquoi une chose contrarierait-elle, si elle ne s'opposait pas à un attrait, si elle ne trouvait pas le cœur déjà engagé ? Cette loi s'applique ici comme partout ailleurs, et marque le premier aspect de la dépendance très spéciale où se trouve vis-à-vis de l'amour le repentir. Il peut bien prendre à son compte (et nous verrons bientôt comment) la haine et la douleur du péché ; le lien étroit qui les attache à l'amour n'en est pas détruit.

Si la haine et la douleur du péché sont ainsi, à les considérer isolément, actes de charité, la résolution de le réparer est acte de justice. En elle le pénitent offre à Dieu une compensation qu'il Lui doit. Il a lésé son droit à l'obéissance de ses créatures, à son Honneur personnel de Bien Suprême. La justice exige de lui une réparation. Elle pourrait consister en une peine qui lui serait imposée sans son agrément, et qu'il subirait malgré lui. Mais il l'accepte. Il a une dette à payer ; il le reconnaît, et, faisant de nécessité vertu, il s'acquitte de bon cœur.

Il l'essaie au moins, mais sans y réussir parfaitement. Entre personnes de même condition et indépendantes l'une de l'autre, on peut arriver à une réparation égale à l'offense. Mais ici l'offensé est l'Infini lui-même. Que peut-on Lui rendre qui soit digne de Lui ? Que peut-on Lui donner qu'on ne lui doive déjà comme au Souverain Maître de toutes choses, et qu'on n'ait pas reçu de sa Libéralité ?

Le vrai pénitent sent cette impuissance, mais ne se décourage pas. Incapable de réparer intégralement, il fera du moins tout ce qui lui sera possible ; il y est décidé [1].

Ce beau vouloir de justice, qui évidemment, par son objet même, est acte de vertu morale et non de vertu théologale, a cependant Dieu pour immédiat bénéficiaire. Sur ce point la pénitence, différant des vertus morales ordinaires, ressemble à la religion. Celle-ci également, sans avoir Dieu pour objet, L'a comme fin immédiate. Comparons une cérémonie du culte et la restitution au prochain

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 3 et 4.

d'une somme à lui dérobée. Cérémonie et restitution s'inspirent toutes deux directement d'un sentiment de justice ; en toutes deux on s'acquitte d'une dette, et toutes deux ont des objets autres que Dieu. Mais dans la restitution on n'est orienté directement que vers le prochain ; c'est à lui que l'on veut faire justice ; indirectement seulement on peut tourner sa volonté vers Dieu, en acquittant sa dette par amour pour Lui. Dans le culte, au contraire, on se trouve directement, par ses actes mêmes, orienté vers Lui ; c'est à Lui que l'on rend hommage.

C'est à Lui de même que s'adresse directement la pénitence ; c'est à Lui qu'elle offre réparation ; c'est son droit qu'elle cherche à rétablir. A Lui tend son vouloir de justice, comme à sa fin immédiate[1].

Par là ce vouloir s'apparente, comme le vouloir de religion, aux vertus théologales. Aussi tout naturellement est-il pénétré par les sentiments qu'elles suscitent en l'âme. Non seulement il suppose la foi en la Passion du Christ et l'espoir du pardon, mais encore, mais surtout (et cela seul ici nous intéresse), la charité l'inspire et fait toute sa valeur.

Elle l'inspire par l'intermédiaire de la haine et du regret de l'offense faite à Dieu par le péché[2]. Entre regret et vouloir de réparer existe une union très étroite qu'on ne peut briser sans détruire la vertu de pénitence. Quand on analyse celle-ci, on peut bien, comme nous l'avons fait, les étudier l'un après l'autre ; mais dans la réalité vivante, ils se pénètrent[3]. Autrement, s'ils étaient seulement juxtaposés, comment la pénitence pourrait-elle être une vertu, c'est-à-dire un habitus unique, et non une simple accolade ? Pour qu'elle existe, il faut qu'ils s'unissent, que le regret de l'offense contienne en germe le vouloir de réparer, que le vouloir de réparer se rattache au regret de l'offense et en tire toute sa sève.

Il faut d'abord que le regret de l'offense contienne en germe le regret de réparer. Autrement, il demeurerait, nous l'avons vu, mouvement de charité. Il ne peut devenir mouvement de pénitence qu'en sortant du plan théologal, en s'engageant sur le terrain des vertus morales. Il le fait par son union avec la volonté de compenser l'offense de Dieu ; en un mouvement unique de l'âme, il se

1. *In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 1, sol. 4, ad 2.

2. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 3, ad 4.

3. *Ibid.*, a. 3 : « Poenitens dolet de peccato commisso in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito ».

pénètre de cette volonté par une finalité intime et vivante, et c'est ainsi, par cette orientation interne, et ainsi seulement, qu'il peut être mis au compte de la vertu de pénitence.

Cette union entre la douleur de l'offense et la réparation est encore plus nécessaire pour que le vouloir de réparer lui-même soit vouloir pénitent, pour qu'il conserve quelque valeur. S'il naissait d'un autre déplaisir, quel qu'il fût, il ne porterait plus en réalité sur la malice essentielle du péché, il ne pourrait plus compenser en justice pour elle, ni lui, ni les œuvres qu'il suscite. On ne peut vraiment réparer qu'en aimant.

Et la raison profonde en est évidente. Nous la connaissons déjà. Lequel des droits de Dieu a-t-on lésé par le péché ? Sans doute son droit à être obéi comme Maître et Législateur Suprême du monde, mais aussi son droit à être aimé par-dessus toutes choses comme le Bien Souverain. Être Premier, Il a un droit strict à cet amour : nous sommes faits pour Lui, pour nous donner à Lui par souveraine bienveillance : nous devons Le préférer à tout et à nous-mêmes. Or, par le péché, nous Lui avons préféré quelque chose. La pénitence, qui veut réparer cette offense, ne peut le faire sans affirmer ce que le péché a nié, sa Souveraine Bonté. Comment l'affirmera-t-elle, sinon en nous faisant aimer Dieu par-dessus tout ? Notre réparation suppose cet amour ; elle doit en être tout imprégnée.

Ainsi est-ce la charité, comme amour de souveraine bienveillance, qui meut la justice à réparer le péché : l'unité de la vertu de pénitence et la valeur pénitentielle des deux éléments qui la constituent, l'exigent. Naturellement elle ne donne naissance à un vouloir précis et déterminé de réparation que par l'intermédiaire de la vertu de prudence. A celle-ci appartient, ici comme partout, de fixer les moyens appropriés à la fin que l'on veut atteindre. Comme toutes les autres vertus morales, la pénitence est soumise à cet empire, et en tous ses actes l'action de la prudence se combine avec son action propre.

Cette dépendance élargit en réalité son domaine, en lui permettant de mettre en garde contre les péchés futurs. Le repentir n'a pour objet propre que le péché passé, mais la prudence, elle, est précautionneuse. Que va devenir la rupture avec le mal, se demande-t-elle ? Un retour offensif de celui-ci est toujours à craindre. S'il réussit, il détruira tout l'effet de la conversion, il fera offenser Dieu de nouveau. Il faut à tout prix parer à ce danger. Dans ce but, le pénitent, décidant énergiquement de ne plus pécher, en examine

les moyens, détermine les meilleurs, décide de les prendre, et au besoin, pour s'éclairer, demande conseil [1].

Telle est pour saint Thomas la vertu infuse de pénitence et sa dépendance étroite de l'amour de Dieu.

De là pour lui sa grandeur, sa beauté, sa difficulté : « Antiochus, dit-il mélancoliquement, n'était pas vraiment pénitent. Il ne regrettait pas ses fautes par amour de la justice, mais par crainte du châtiment qui l'attendait, par douleur de celui qu'il endurait déjà. Il en est ainsi pour beaucoup de ceux qui ne regrettent leurs fautes qu'à leur mort. Il est difficile à l'homme, après avoir toute sa vie incliné son cœur en un sens, de le porter à aimer le contraire » [2].

---

1. *S th*, III[a] Pars, Q. LXXXIV, a. 8, ad 1 ; II[a]-II[ae], Q. XLIX, a. 8 ; *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 2., sol. 4 (*S. th., Suppl.*, Q. II, a. 4). — Lorsqu'il s'agit de déterminer de quelle manière il convient de réparer le péché passé et de se préserver du péché à venir, la prudence met en œuvre, au service de la pénitence les autres vertus cardinales, justice, tempérance et force : le pénitent doit restituer le bien mal acquis, s'abstenir de certains plaisirs, supporter des choses dures, en accomplir de difficiles (*S. th.*, III[a] P., Q. LXXXV, a. 3, ad 4). — C'est parce que la prudence fait saisir au pécheur qu'en cette matière délicate de la protection de son avenir moral il a besoin de conseils (en dehors même des décisions de son confesseur agissant comme juge), que se justifie la *direction*, dans la morale catholique. C'est la prudence qui fixe les cas où le pénitent doit prendre conseil de son directeur ; c'est elle qui lui impose le devoir d'être docile et fixe les limites de cette docilité (*S. th.*, II[a]-II[ae], Q. XLVII, a. 14, ad 2 ; Q. XLIX, a. 3). — Ce sont également les lois générales de la prudence, qu'il faut appliquer pour fixer le nombre et la nature des résolutions que doit prendre le pénitent. Il faut se rappeler, en particulier : 1° que le moteur de la prudence est la charité ; 2° que l'acte principal de la prudence n'est pas de délibérer, ni même de prononcer un jugement sur ce qu'il faut faire, mais d'intimer l'action ; 3° que la nécessité de prévoir d'avance les détails d'une action pour la bien faire augmente avec l'importance de cette action ou son caractère inédit, et diminue avec l'habitude de vivre dans la vigilance et la paix intérieure. — Ce rattachement du ferme propos à la vertu de prudence permet ainsi de résoudre en faisant appel à des principes généraux de moralité, et non à des procédés empiriques, beaucoup de questions relatives aux rapports entre pénitents et directeurs, ou au caractère des résolutions à prendre en confession. On voit son importance dans la vie spirituelle.

2. *In IV Sent.*, Dist. XX, Q. unic., a. 1, sol. 1, ad 1.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ACTE DE CONTRITION

Nécessité d'un acte libre de la vertu de pénitence pour la justification. — Effets du sacrement de Pénitence. — Liaison de la vertu et du Sacrement ; la contrition « douleur du péché, accompagnée de la volonté de se confesser et de satisfaire selon l'avis du confesseur ». — Cette liaison, commencée en la volonté, s'achève dans le rite sacramentel lui-même.

Saint Thomas, après avoir montré qu'à la fin d'une vie de péchés la vraie pénitence est difficile, ne s'arrête pas à cette triste considération, mais ajoute aussitôt : « Même alors cependant la vraie pénitence demeure possible. Le libre arbitre n'est pas lié par les tendances acquises et l'on ne peut assigner de terme à l'action de la Providence Divine » [1].

Nous tenons ici une vérité fort consolante. Tant qu'un pécheur vit et quelles qu'aient été ses fautes, il peut se convertir ; le nier serait nier l'existence de la liberté et le pouvoir de la grâce. Il peut jusqu'à sa mort obtenir le pardon de ses péchés, de tous ses péchés.

La pénitence en effet efface toutes les fautes. Cette loi ne comporte pas d'exception. En outre, avec les fautes et en même temps, elle fait disparaître la menace de la peine éternelle de l'enfer ; plus ou moins vite elle diminue la menace d'une peine temporaire ; enfin elle affaiblit les dispositions mauvaises de l'âme [2].

En vertu d'une loi aussi absolue, aucun péché ne peut être effacé sans la pénitence. Tout péché est offense de Dieu. Le pardonner, pour Dieu, c'est pardonner cette offense et rendre sa grâce : c'est donc changer le cœur du pécheur et faire de lui un pénitent. Car la grâce rendue par Dieu diffère de la bienveillance humaine. Agissant directement sur la volonté, elle opère toujours un changement intérieur, elle convertit. Les coupables se sont détournés de Dieu, met-

1. *In IV Sent.*, Dist. XX, Q. unic, a. 1, sol. 1, ad 1
2. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXVI, a. 1, 4 et 5.

tant en un bien créé leur fin dernière. Elle les retourne vers Lui.

Mais en changeant ainsi leur volonté, Dieu tient compte de leur nature, raisonnable et libre, et les meut à consentir à ce changement par un acte libre d'amour et de repentir [1]. Ils se sont éloignés de Lui par un mouvement positif de leur vouloir ; cesser de pécher ne suffit pas pour qu'ils se retrouvent à leur point de départ ; ils doivent, par un autre mouvement positif, refaire en sens inverse le chemin parcouru [2].

Ce mouvement du libre arbitre existe toujours, même dans le cas des conversions subites, comme celle de saint Paul [3]. Il est absolument nécessaire, d'une nécessité qui tient à la nature même de l'homme. Rien ne peut donc en dispenser. Le péché a consisté en un acte volontaire ; un acte volontaire doit entrer dans sa réparation [4].

Ainsi agit le repentir. Mais il ne peut exercer son action qu'en liaison avec le pouvoir des clefs. Aussi saint Thomas n'a pas parlé de lui dans la seconde partie de la *Somme théologique*, où il traite des vertus, mais seulement dans la troisième, et dans le traité même du sacrement de Pénitence. Jésus-Christ, en effet, a seul le pouvoir d'obtenir de Dieu le pardon de nos fautes. Il est le seul Sauveur, le seul Rédempteur ; seul, par sa Passion, Il a satisfait pleinement à la Justice Divine.

En outre, en vertu de sa grâce capitale, comme Chef et Roi, Il peut appliquer à qui Il veut, et comme Il veut, les fruits de sa Pas-

1. Nous parlons du cas normal des adultes éveillés. Notons seulement que si ces adultes n'avaient pas conscience de leurs péchés ils ne pourraient évidemment pas faire un acte explicite de repentir, mais leur acte d'amour le contiendrait implicitement.

2. *S. th.*, Ia-IIae, Q. LXXXVI, a. 2 ; *In IV Sent.*, Dist. XIV, Expositio textus ; *Contra Gent.*, III, 159, in principio ; *De Malo*, Q. VII, a. 2, ad 3. — Cette théorie n'empêche pas d'admettre que la volonté pourrait être radicalement changée par Dieu, dans le sommeil par exemple, sans un acte de pénitence ; mais dans ce cas, et à cause de ce changement radical, l'acte de pénitence suivrait dès que cela serait possible. Elle n'oblige pas non plus à admettre que cet acte soit toujours explicite en toute sa richesse psychologique. — De même un pécheur privé de raison mais qui se trouve, à cause d'un acte de repentir posé précédemment par lui, dans une disposition virtuelle de pénitence, peut être justifié en recevant un sacrement.

3. *S. th.*, Ia-IIae, Q. CXII, a. 2, ad 2 ; *In Joan*, ch. IV, leç. 2, n° 1.

4. *De Verit.*, Q. XXIV, a. 1, ad 19 : « Homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquisitum cujus nos causa sumus, vel infusum qui sine nostro consensu non datur, quamvis ejus causa non simus ». — *Ibid.*, Q. XXVIII, a. 3, ad 17 : « Deus virtutes in nobis operatur, sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus ». — *S. th.*, Ia-IIae, Q. LV, a. 4, ad 6. — *Ibid.*, Q. CXIII, a. 3 : « In eo qui habet, usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt hujus motionis capaces ». — *Ibid.*, Q. CXIII, a. 7, ad 1 : « Motus liberi arbitrii qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum ; qui quidem consensus subito fit ».

sion. Or Il a confié à son Eglise le retour en grâce des pécheurs baptisés ; Il a institué pour eux un sacrement spécial [1], et ce sacrement a pour but de remettre les péchés, de les remettre vraiment, c'est-à-dire non seulement de les déclarer pardonnés, mais d'opérer effectivement ce pardon. En lui agit la vertu de la Croix [2].

Cette vérité, qui devait être définie par le concile de Trente [3], est déjà chère à saint Thomas.

Dès son *Commentaire sur les Sentences*, il écrit : « Dans le sacre-» crement de Pénitence, comme dans le Baptême, est infusée la » grâce, par laquelle se fait la rémission des péchés. Ainsi la confes-» sion, par la vertu de l'absolution qui l'accompagne, remet la faute » elle-même, et l'on peut dire d'elle, comme du Baptême, qu'elle » délivre de la mort » [4]. Et encore « La rémission des péchés, non » seulement quant à la peine, mais encore quant à la faute, est » l'effet du sacrement de Pénitence » [5].

Cette affirmation nous semble maintenant toute simple. Par elle cependant le jeune docteur prenait parti contre la majorité des théologiens de son temps [6]. Ceux-ci, entraînés par l'exemple de Pierre Lombard, donnaient, dans le pardon, la part principale au repentir, une part assez secondaire à l'absolution. Jusqu'à la fin de sa vie, saint Thomas eut à défendre sa doctrine contre des adversaires qui ne désarmaient pas. Il le fit avec une très grande fermeté. Nous en avons la preuve, en particulier, dans son *Commentaire sur l'Evangile selon Saint Jean* (1269-1272), dans le *De forma absolutionis* (vers 1269-1272), dans la *Somme théologique* elle-même.

Dans le *Commentaire sur Saint Jean* le ton demeure calme : « Quelques-uns disent que Dieu remet la faute et que le prêtre ab-» sout seulement de la peine et déclare le pécheur absous de la » tache de la faute. Mais cela n'est pas vrai. Le sacrement de Péni-» tence est un sacrement de la Loi Nouvelle ; il confère donc la grâce » aussi bien que le Baptême. Dans le Baptême, le prêtre baptise à » titre d'instrument et confère cependant la grâce ; de même, dans

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 7.

2. *Ibid.*, Q. LXXXIV, a. 3, ad 5 ; a. 5 et 7.

3. Session XIV, c. 9 (DENZ., 919).

4. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 5, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. X, a. 1).

5. *In IV Sent.*, Dist. XXII, Q. II, a. 1, sol. 3. — De même, Dist. XVIII, Q. I, a. 3, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. XVIII, a. 1).

6. Dans son *Commentaire sur saint Matthieu*, qui date aussi du début de son enseignement (1256-1259), il affirma de nouveau que le sacrement de Pénitence, comme tous les sacrements de la Nouvelle Loi, donne la grâce, et que la grâce détruit la faute. Sans doute, c'est Dieu qui remet celle-ci, mais Il se sert du Sacrement comme instrument et du prêtre comme ministre (*In Matth.*, ch. XVI, n° 2, circa finem).

» le sacrement de Pénitence, il absout sacramentellement, et à » titre de ministre, de la peine et de la coulpe » [1].

Dans le *De forma absolutionis*, la chaleur de sa conviction se manifeste par la vigueur et le coloris du style. Le petit écrit que le Maître Général des Frères Prêcheurs lui avait confié pour l'examiner, affirmait la valeur purement déclarative de l'absolution. Plus libre en cette réponse que dans son enseignement public, il s'anime,réplique énergiquement, traite l'auteur de présomptueux, de téméraire. « Il va, dit-il, contre la parole du Christ, *Tout ce que vous délierez » sur la terre sera délié dans le ciel*... Ses essais de preuves sont pures » fanfaronnades ; ses raisons, dérisoires » [2].

Enfin, à la veille de sa mort, dans la *Somme*, il écrit encore : « Le » Sacrement a pour effet réel la rémission des péchés » [3] ; et il précise : » Le Sacrement est la cause principale de la remise de la coulpe, » plus que la vertu de pénitence elle-même » [4].

Ainsi d'une part le pardon des péchés dépend de l'existence du repentir intérieur [5], de l'autre l'action de ce repentir ne s'exerce qu'en liaison avec celle d'un sacrement, le sacrement de Pénitence.

Comment donc s'opère cette nécessaire liaison ?

Elle commence en la volonté du pécheur et s'achève dans le rite sacramentel lui-même.

En même temps en effet qu'il regrette ses fautes, le pécheur prend

---

1. *In Joan.*, ch. XX, leç. 4, nº 5. — *Ibid*, ch. XI, leç. 6, nº 6, où saint Thomas rappelle ce principe que le propre des sacrements de la Loi Nouvelle est de conférer la grâce, et compare la causalité de l'absolution à celle de l'ablution du Baptême.

2. *De Forma absolutionis*, ch. 1-3. « Sicut autem temerarius est in asserendo, ita vaniloquus in probando, dum frivola quaedam pro rationibus inducit » (c. 2, in princ.).

3. *S. th.*, IIIª P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 3 : « Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati ». — *Ibid.*, a. 3, ad 5 ; a. 5 et 7.

4. *Ibid.*, Q. LXXXVI, a 6 : « Remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum ». Ajoutons que depuis le décret du concile du Latran la nécessité de la réception du Sacrement lui apparaît comme une vérité de foi (*S. th.*, IIIª P., Q. LXXXIV ,a. 5 ; *In IV Sent.*, Dist. XVII, Expositio Textus).

5. Les affirmations par saint Thomas de la nécessité d'un acte de ce repentir sont trop absolues pour que l'on puisse songer à admettre une exception à la loi générale dans le cas de la justification par le sacrement de Pénitence. Il rappelle d'ailleurs cette nécessité dans l'article même où il parle du rôle principal du Sacrement (IIIª P., Q. LXXXVI, a. 6). Après avoir conclu ainsi, nous venons de le voir, le corps de l'article : « Et sic patet quod remissio culpae est effectus poenitentiae » secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum », il continue immédiatement dans l'ad 1 : « Effectus gratiae operantis est justificatio » impii... in qua... non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus » liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in pec- » catum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gra- » tiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non » fit sine actu poenitentiae virtutis licet sit effectus gratiae operantis ».

la résolution de recourir au Sacrement : « Mon Dieu, dit-il, j'ai un » extrême regret de vous avoir offensé, parce que vous êtes infini- » ment bon et aimable, et que le péché vous déplaît ; je prends la » ferme résolution moyennant votre sainte grâce de ne plus vous » offenser, *de me confesser*, et de faire pénitence ». C'est l'acte de contrition, que nous avons maintenant à étudier.

Le mot de *contrition*, en latin au moins, fait image : *contritio* signifie broiement. L'image est juste. Le cœur du pécheur est endurci, puisqu'il a pu résister à l'affectueuse pression des préceptes divins, comme résiste à une pression matérielle un bloc de pierre. Pour détruire cet endurcissement il faut mettre ce bloc en miettes, le broyer. La contrition opère ce broiement.

Elle est acte de la vertu de pénitence. A ce titre, et il suffit de le rappeler d'un mot ici, voici sa nature et ses principaux caractères. Douleur surnaturelle du péché et vouloir de le réparer, elle réside dans la volonté, bien qu'elle puisse très normalement émouvoir la sensibilité, et que cet émoi sensible, en lui donnant corps, la fortifie elle-même ; elle porte uniquement sur les péchés personnels passés et doit porter sur tous ; en eux elle regrette et veut réparer l'offense de Dieu ; elle regrette cette offense d'un regret qui domine tous les autres, d'un regret souverain, bien que peut-être sans ferveur ; elle la regrette par amour ; sous l'impulsion de cet amour elle veut, en réparant, satisfaire la justice ; enfin celui qu'elle inspire se met en garde contre les péchés à venir [1].

En outre elle enferme la résolution de recevoir le sacrement de Pénitence [2]. C'est un devoir imposé par la loi chrétienne, et, malgré ses répugnances naturelles, le coupable repentant est poussé à l'accomplir par son repentir même, par le sentiment de son impuissance à réparer sans Jésus-Christ, par le caractère religieux de la confession.

Les procédés de la pénitence en effet doivent différer de ceux de la justice vindicative. En justice vindicative la réparation est décidée par la sentence d'un juge, non par la volonté de l'offenseur ou de l'offensé. Dans la pénitence, elle est acceptée volontairement par le coupable, et doit être fixée par l'offensé lui-même, car l'offensé seul peut fixer les conditions d'une réconciliation. Or Dieu, sur terre, a des ministres, les prêtres, qui ont pouvoir pour parler en son nom. Le pécheur est donc porté à soumettre son cas à un prêtre et à accep-

1. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1-5 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. II-V).
2. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 1 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. I, a. 1).

ter sa sentence, à se confesser et à satisfaire sacramentellement. Son repentir même l'y invite [1].

D'autant plus, et il le sait, que ses propres expiations ne peuvent satisfaire seules la Justice divine. N'a-t-il pas en effet offensé le Bien Infini lui-même ? Pour suppléer à cette impuissance, Jésus-Christ est mort. Quel meilleur moyen d'obtenir la Miséricorde de Dieu que d'accomplir un rite où se trouve condensée la bienfaisante influence du Sauveur [2].

Par là enfin il accomplira une démarche religieuse et ce caractère cultuel de son retour en grâce n'est pas fait pour lui déplaire. La pénitence et la religion sont dans son cœur apparentées l'une à l'autre. Toutes deux ont Dieu pour fin immédiate ; toutes deux ont pour objet l'accomplissement à son égard d'un devoir de justice. La pénitence pousse à Lui offrir réparation comme au Législateur Suprême et au Souverain Bien ; la religion incline à Lui rendre culte et hommage comme au Maître du monde. Les deux points de vue sont voisins l'un de l'autre, et il est difficile de les séparer.

Ainsi le pécheur chrétien regarde-t-il aisément comme normale l'obligation de se confesser. Aisément, en sa contrition, il unit le désir du Sacrement au regret de ses fautes.

Or par ce désir il se met déjà sous la bienfaisante influence du pouvoir des clefs. Car celui-ci peut s'exercer en dehors de la réception réelle de l'absolution, et il ne faut pas matérialiser à l'excès les choses spirituelles. La volonté de se confesser s'accompagne nécessairement de la foi au Christ, Sauveur, et fondateur de l'Église. Par elle, le pécheur se relie réellement à la Passion, d'où vient toute grâce ; il participe à la Rédemption ; et on comprend qu'à certaines conditions il puisse déjà obtenir le pardon de ses fautes [3].

A cette première union opérée par le désir, s'en ajoute, dans le rite sacramentel lui-même, une seconde.

On pourrait concevoir en effet que le repentir, tout en étant nécessaire à la justification du pécheur, ne fît pas partie du Sacrement. Il y préparerait seulement, comme il prépare au Baptême. Le Baptême se constitue validement sans lui, par l'union de l'ablution et de la formule trinitaire ; l'ablution joue le rôle de matière,

1. *S. th.*, III[a] P., Q. XC, a. 2 et 3.

2. C'est parce que cette foi dans le sacrement de Pénitence et en Jésus-Christ leur manque que, de notre temps, bien des pécheurs, qui regrettent loyalement leurs fautes, ne se confessent pas.

3. *S. th.*, III[a] P., Q. LXIX, a. 1, ad 2 ; Q. LXXXVI, a. 2, et 6 ad 3 ; *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 5, sol. 2 ; Dist. XVIII, Q. I, a. 3, sol. 1 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. X, a. 2 ; Q. XVIII, a. 1) ; *De Verit.*, Q. XXVIII, a. 9 ; *De Forma absol.*, ch. 2.

la formule la complète et l'informe, en lui donnant sa précision dernière.

Mais, ici, il en est autrement. La contrition fait partie, et partie essentielle, du rite lui-même. Sans doute, elle est avant tout sentiment intérieur, mouvement intime, et, prise isolément, elle ne peut faire partie d'un rite: un sentiment intérieur ne peut signifier un effet de grâce. Mais elle s'accompagne parfois de douleur sensible, de larmes. En outre, et surtout, elle inspire au pécheur la volonté de se confesser et de satisfaire ; elle contient nécessairement cette volonté ; et, par suite, elle contient virtuellement la confession et la satisfaction elles-mêmes. Regardée de ce biais, comme faisant bloc avec l'une et l'autre, elle peut entrer dans la composition du Sacrement. La confession et la satisfaction sont des actes extérieurs ; elle ont valeur de signe, de signe sacramentel ; par elles le pénitent montre qu'il s'écarte du péché. Avec elles et par leur intermédiaire, la contrition se trouve ainsi engagée dans le rite extérieur. Avec elles et par leur intermédiaire, elle en constitue la matière. A cette matière l'absolution du prêtre, expression du pardon divin, vient s'ajouter comme une forme et achève le Sacrement [1].

A première vue, il peut paraître étrange que, dans la Pénitence, les actes du pénitent jouent un rôle analogue à celui de l'eau dans le Baptême. Comment rapprocher des choses aussi différentes ?

Cette différence se justifie : elle répond à une différence dans l'action du sacrement et à une différence de situation. Dans le Baptême la grâce conférée a, par elle-même, une transcendante plénitude; elle remet, avec toute la faute, toute la peine, même temporelle, méritée par le péché. Dans la Pénitence, au contraire, l'effet de la grâce demeure en relation plus étroite avec l'effort de l'homme ; il n'atteindra généralement sa plénitude que si le pécheur accomplit lui-même des œuvres satisfactoires [2]. Quoi d'étonnant dès lors à ce que les actes du pénitent puissent entrer dans la constitution du Sacrement [3] ?

En outre, le Baptême est une génération spirituelle ; toute l'ac-

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 1 et 2 ; Q. XC, a. 1-3 ; *In IV Sent.*, Dist. XVI, Q. I, a. 1, sol. 4 ; Dist. XXII, Q. II, a. 1. sol. 2, ad 3.

2. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXVI, a. 4, ad 3.

3. Dans l'ordre physique ne voyons-nous pas le traitement de certains malades comporter des exercices, tandis que pour d'autres on se contente de médicaments (*S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 1)? — Le Mariage ressemble sur ce point à la Pénitence : « Sacramentum matrimonii perficitur per actum eius qui sacramento illo utitur, sicut Poenitentia : et ideo, sicut Poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus seu qui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita de Matrimonio » (*In IV Sent.*, Dist. XXVI, Q. III, a. 1, sol. unic., ad 2).

tion sanctificatrice y vient donc normalement de l'extérieur. Mais la Pénitence n'est pas une première naissance, et celui qui a péché mortellement après son baptême garde généralement, avec la foi, le premier principe de la vie spirituelle. Il peut donc, grâce à ce faible reste, coopérer à sa justification. Ses actes peuvent être la matière du rite sacramentel, comme la parole du prêtre en est la forme[1]. Ainsi unis, ils agissent ensemble, le repentir, en cette coopération, se subordonnant au pouvoir des clefs. Tous les sacrements produisent leur effet de cette manière, non seulement en vertu de leur forme, mais encore, secondairement, en vertu de leur matière. Le Baptême, par exemple, remet les péchés à la fois par la formule que prononce le ministre et par l'eau qu'il emploie ; la vertu des paroles y est dominante, mais l'eau y agit réellement. De même la Pénitence remet les péchés par l'union, en son rite, de l'absolution, sa forme, et des actes du pénitent, sa matière. En cette union, le pouvoir de l'absolution est dominant, et l'action du pénitent demeure dépendante ; mais elle est réelle [2] ; sans elle il n'y aurait pas de sacrement : « In Poenitentia est aliquid quod est Sacramentum » tantum, scilicet actus exterius, tam per peccatorem poenitentem » quam etiam per sacerdotem absolventem » [3]. Ainsi nos pauvres sentiments humains se trouvent-ils élevés, par la bonté de Dieu, à la dignité d'instruments privilégiés de la grâce, de l'action du Christ dans nos âmes. La beauté religieuse du sacrement de Pénitence se double d'une beauté humaine. En lui a lieu une émouvante rencontre du cœur du pécheur et du Cœur de son Sauveur. Le pécheur collabore lui-même à son relèvement ; il y apporte son amour, son sens de la justice, sa prudence. Le Christ, qui a provoqué et soutenu cet effort, l'accepte affectueusement, le prend pour ainsi dire à son compte et lui donne valeur sacramentelle.

Ainsi se scelle dans le rite même de la Pénitence l'union du repentir et du pouvoir des clefs. Ainsi se fait-elle de deux manières, et pour ainsi dire sur deux plans : commencée par le désir intime de recevoir le Sacrement, elle est achevée par le Sacrement lui-même. Mais dès qu'elle existe, même dans la volonté seule, elle place le pénitent sous la bienfaisante influence du pouvoir des clefs et, par suite, à certaines conditions, il peut obtenir la rémission de ses péchés, comme s'il recevait le Sacrement.

1. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 2 ; *In IV Sent.*, Dist. VII, Q. I, a. 2, sol. 1 ; Dist. XIV, Q. I, a. 1, sol. 1, ad 1 ; Dist. XXII, Q. II, a. 1, sol. 1.

2. *S. th.* III[a] P., Q. LXXXVI, a. 6; *In IV Sent.*, Dist. XXII, Q. II, a. 1, sol. 2; Dist. XVII, Q. III, a. 5, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. X, a. 1).

3. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 3.

Ces conditions dans les deux cas sont elles les mêmes ? Il nous reste maintenant à l'examiner. Bien entendu nous ne nous occuperons que du repentir, et, envisagée sous cet angle, la question posée devient la suivante : Pour se préparer à recevoir la grâce de l'absolution, le pécheur doit-il acquérir exactement les mêmes dispositions de pénitence que pour être pardonné sans le Sacrement, avec le seul désir de le recevoir ? Doit-il être pleinement contrit ?

Il faut répondre : Non. Saint Thomas sur ce point est très net. On ne doit pas s'en étonner d'ailleurs. Pour lui le sacrement de Pénitence a un effet propre, un effet essentiel, remettre les péchés. Si, pour obtenir cet effet, il fallait, en le recevant, avoir un repentir capable sans lui de remettre également les péchés, on se trouverait en face de cette anomalie, de cette contradiction : un sacrement toujours inutile dans la production de son effet propre. Pour qu'on puisse dire que l'absolution joue un rôle actif dans la justification, il est nécessaire d'admettre que certains pécheurs reçoivent par elle la grâce, qui n'étaient pas assez bien disposés pour la recevoir sans elle. Saint Thomas le soutient dès son *Commentaire sur les Sentences*, réagissant ainsi contre le rigorisme des théologiens du douzième siècle. Dans l'article même où il affirme que le pouvoir des clefs s'étend à la rémission des péchés, il déclare : « Si, avant l'absolu- » tion, quelqu'un n'est pas parfaitement disposé à recevoir la grâce, » il la reçoit dans la confession et l'absolution sacramentelle, pourvu » qu'il n'y mette pas obstacle »[1]. Toute sa vie il demeurera fidèle, nous le verrons, à cette affirmation de sa jeunesse.

Ce repentir qui suffit pour préparer à l'absolution et ne permet pas d'être pardonné sans sacrement est l'attrition.

---

1. *In IV Sent.*, Dist. XVIII, Q. I, a. 3, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. XVIII, a. 1) : « Si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret ».

CHAPITRE TROISIÈME

L'ACTE D'ATTRITION [1]

L'attrition est une contrition imparfaite, c'est-à-dire non informée par la charité ; elle n'est pas soumise à l'influence de la crainte filiale proprement dite. — Elle suffit comme préparation au sacrement de Pénitence. — Elle doit être loyale. — Ce devoir de loyauté et les exigences générales de la pénitence nous obligent à voir en elle une vraie contrition ; elle suppose un amour de souveraine bienveillance pour Dieu. — Elle est nécessaire à l'existence du Sacrement. — La doctrine enseignée par saint Thomas est celle que favorisera plus tard le concile de Trente.

Le mot *attrition* est rare, avons-nous dit, dans les œuvres de saint Thomas. Quand il l'emploie, il l'oppose à *contrition* ou *contrition pleine*, et *attrit* à *contrit, pleinement contrit, parfaitement contrit.* La contrition est le broiement du cœur ; l'attrition n'en est que le brisement ; la contrition est le terme de la pénitence, l'attrition, le commencement ; la contrition est douleur parfaite du péché, l'attrition, douleur imparfaite [2].

Perfection et imperfection sont à prendre ici en leur sens théologique précis. Vertu parfaite signifie vertu infuse, informée par la charité ; seul, par suite, l'acte de repentir qui procède de la pénitence infuse est douleur parfaite du péché.

Là se trouve pour saint Thomas la différence essentielle qui distingue contrition proprement dite et attrition. Il le déclare sans hésitation ni explication, comme se référant à une doctrine admise par tous, et n'éprouvant aucune difficulté à se ranger lui-même, sur ce point, à l'opinion générale [3].

---

1. Pour saint Thomas, les mots *attrition* et *contrition* désignent des actes, non des habitus (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 3 ; *S. th., Suppl.*, Q. I, a. 3).

2. *In IV Sent.*, Dist XVII, Q. II, a. 1, sol. 2, ad 3 ; Q. II, a. 1, sol. 3 ; Q. II, a. 2, sol. 6 (*S. th., Suppl.*, Q. I, a. 2, ad 3 ; Q. I, a. 3 ; Q. I, a. 6), etc.

3. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 3 (*S. th. Suppl.*, Q. I, a. 3).

Aussi pour lui le premier acte de contrition proprement dit coïncide-t-il avec la justification [1]. A ce moment le pécheur fait en effet un acte d'amour et de repentir qui le met en disposition ultime à recevoir la grâce sanctifiante. Or, en la même seconde, il reçoit effectivement cette grâce, avec la charité et les vertus infuses qui l'accompagnent et qui par suite, en cette absolue simultanéité, informent son acte lui-même. Cet acte se trouve donc être un acte de charité, un acte de contrition parfaite, et il est le premier acte de charité, le premier acte de contrition parfaite possible [2]. Voilà pourquoi le moindre acte de contrition proprement dite efface les péchés avant l'absolution et efface tous les péchés même les plus graves ; la grâce sanctifiante et le péché ne peuvent coexister dans l'âme [3]. Voilà pourquoi aussi l'attrition n'a pas pour principe le don de crainte filiale ; un sentiment de révérence et de respect à l'égard de Dieu peut s'y joindre, mais la crainte filiale elle-même, comme tous les dons du Saint Esprit, ne peut exister dans l'âme avant la charité [4].

Mais, malgré son imperfection, ainsi affirmée, l'attrition suffit comme préparation au sacrement de Pénitence. Saint Thomas formule discrètement, mais nettement, cette doctrine. A la fin du chapitre précédent, nous avons cité un premier texte du *Commentaire sur les Sentences* où il l'exprime déjà, bien qu'en termes un peu vagues [5]. Voici, quelques pages plus loin, une affirmation plus explicite : « Quando aliquis accedit ad confessionem attritus non » plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et abso» lutione sibi gratia et remissio peccatorum datur » [6].

Il ne s'agit pas là d'ailleurs d'un privilège réservé au sacrement de Pénitence. La même loi s'applique au Baptême ; elle s'applique aux sacrements qui n'ont pas été institués pour justifier les pécheurs, quand les pécheurs s'en approchent en se croyant déjà, à

1. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 4, sol. 2 : « In ipso motu contritionis justificatur poenitens, sicut in ipso actu ablutionis baptismalis justificatur puer baptizatus. Tunc autem aliquis justificatur quando gratiam recipit ; unde simul cum gratiae infusione et justificatione est motus contritionis ; sed motus attritionis praecedit quasi praeparatorius ».

2. Nous ne pouvons exposer ici en détail cette puissante doctrine thomiste de la justification. On la trouve (sans changement appréciable sur le point qui nous intéresse), dans le quatrième livre du *Commentaire sur les Sentences*, dans le *De Veritate*, dans le *De Malo* et dans la *Somme théologique* (traités de la grâce et de la Pénitence).

3. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 5, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. V, a. 1).

4. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 2, sol. 3, sed contra (*S. th., Suppl.*, Q. I, a. 3)

5. *In IV Sent.*,Dist. XVIII, Q. I, a. 3, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. XVIII, a. 1).

6. *In IV Sent.*, Dist. XXII, Q. II, a. 1, sol. 3.

7. *In IV Sent.*, Dist. VI, Q. I, a. 3, sol. 1, ad 5.

tort, mais par une erreur innocente, en état de grâce[1] ; elle s'applique enfin au martyre [2].

---

1. Cf : pour la Confirmation, *S. th.*, IIIª P., Q. LXXII, a. 7 ; pour l'Eucharistie *S. th.*, IIIª P., Q. LXXIX, a. 3 (corpus, circa finem), Q. LXXX, a. 4, ad 5 ; pour l'Extrême-Onction, *In IV Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. XXX, a. 1), corpus et ad 2 — Le plus beau résumé de toute cette doctrine se trouve dans le *Commentaire sur saint Jean*, à propos de la résurrection de Lazare. Dans cette résurrection, Lazare sort vivant du tombeau à la voix du Christ ; puis le Christ ordonne aux apôtres de le délier. A la suite de saint Augustin, saint Thomas fait l'application mystique de ce récit au retour du pécheur à la vie de la grâce. Mais les prêtres ne peuvent-ils donc délier les pécheurs qu'après que Notre-Seigneur, sans eux, leur a rendu cette vie ? Non, répond saint Thomas. (*In Joan.*, ch. XI, leç. 6, nº 6) : « Sciendum est autem quod hoc totum quod dicitur, *Et statim prodiit*, mystice exponitur ab Augustino ; et hoc dupliciter, secundum duplicem modum prodeundi... Alius modus prodeundi est per confessionem ;... sic enim prodire est ab occultis exeundo, per confessionem manifestari ; sed ut confitearis, Deus facit, voce, id est gratia magna vocando. Mortuus autem procedens adhuc ligatus, est confitens adhuc reus. Ut autem solvantur peccata ejus, ministris mandatur ut solvant eum, et sinant abire. Nam quem Christus per seipsum interius vivificat, discipuli solvunt, quia ministerio sacerdotum vivificati absolvuntur...

Dicunt autem quidam hoc mysterium prosequentes, quod sicut Christus Lazarum per seipsum vivificavit, vivificatum a discipulis absolvendum mandavit, ita Deus interius vivificat animam per gratiam, remittendo culpam et absolvendo a reatu poenae aeternae, sed sacerdotes virtute clavium absolvunt a parte poenae temporalis. Sed haec positio nimis parum attribuit Ecclesiae clavibus. Hoc est enim proprium sacramentorum novae legis quod in eis gratia conferatur. Sacramenta autem in dispensatione ministrorum consistunt : unde in sacramento Poenitentiae contritio et confessio se tenent materialiter, ex parte suscipientis sacramentum ; vis autem causativa sacramenti est in absolutione sacerdotis, ex virtute clavium, per quas effectum Dominicae Passionis quodammodo applicat ad eum quem absolvit, ut remissionem consequatur. Si ergo sacerdos non absolveret nisi solum a poena, sacramentum Poenitentiae non esset gratiae collativum, per quam culpa remittitur ; per consequens non esset sacramentum novae legis. Est ergo dicendum quod sicut in sacramento Baptismi sacerdos verba proferens et exterius abluens ministerium Baptismi exhibet, Christo interius baptizante, ita sacerdos exterius virtute clavium ministerium absolutionis impendit, Christo per gratiam culpam remittente.

Sed hoc dubium facere videtur : quod ad Baptismum plerumque accedunt pueri, non ante Baptismum justificati, qui in Baptismo remissionis gratiam consequuntur ; sed ad absolutionem consequendam accedunt adulti plerumque antea per contritionem peccatorum remissionem consecuti, ut sic sequens absolutio nihil facere videatur ad peccatorum remissionem. Sed si quis diligenter consideret, ex utraque parte adultos accipiens, invenietur omnimoda similitudo. Contingit enim aliquos adultos, antequam actu sacramentum Baptismi consequantur, habentes illud in voto, remissionem peccatorum consequi, baptismo flaminis baptizari ; et tamen Baptismus sequens, quantum est de se, remissionem peccatorum operatur, licet in isto cui jam sunt remissa, hoc locum non habeat, sed solum augmentum gratiae consequatur. Si quis autem adultus ante Baptismum non perfecte fuisset dispositus ad consequendum remissionem peccatorum, in ipso actu dum baptizatur remissionem consequitur virtute Baptismi, nisi ponat per fictionem obstaculum Spiritui Sancto. Et similiter est dicendum in Poenitentia. Si quis enim ante absolutionem sacerdotis plene contritus fuerit, consequitur remissionem peccatorum, eo quod habet in voto ut subjiciat se Ecclesiae clavibus, sine quo vera contritio non esset. Si autem antea non plena fuisset contritio sufficiens ad remissionem, in ipsa absolutione remissionem culpae consequitur, nisi ponat obstaculum Spiritui Sancto. Haec similiter est in Eucharistia et Extrema Unctione, et in aliis sacramentis ».

2. Le martyre n'est pas un sacrement et ne cause pas physiquement la grâce. Cependant il a une action qui dépasse la portée normale des sentiments intimes qu'on y apporte et des peines qu'on y subit (*In IV Sent.*, Dist. IV, Q. III, a. 3,

Nous nous trouvons donc en présence d'une règle générale, dont l'affirmation par saint Thomas offre une telle évidence qu'il nous paraît inutile d'y insister [1].

Mais il nous reste à essayer de préciser la nature de cette attrition, reconnue suffisante comme préparation à l'absolution [2]. Jusqu'ici nous savons seulement qu'elle n'est pas informée par la charité. Doit-elle cependant être un repentir d'amour ?

Nous arrivons ainsi à la question centrale de notre étude. Autant il aurait été téméraire de l'aborder directement et sans travaux d'approche, autant, après tout ce que nous avons dit de la vertu de pénitence et de la contrition, la réponse est maintenant facile : POUR SAINT THOMAS L'ATTRITION NE PEUT EXISTER SANS AMOUR DE SOUVERAINE BIENVEILLANCE POUR DIEU.

D'après lui, en effet, elle doit être une vraie pénitence, parce qu'elle doit être loyale. Le Sacrement agit par lui-même, il est vrai, mais à condition que le pécheur ne fasse pas obstacle à l'action de l'Esprit-Saint. Il le ferait si la démarche qu'il accomplit en se

---

sol. 3, ad 1 et ad 2), action qui ressemble un peu à celle des sacrements de la Loi Ancienne.

Il se rattache à la Passion du Christ par les souffrances qu'on y endure (*S. th.*, III[a] P., Q. LXVI, a. 11) : « Praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex Passione Christi, in quantum quis ei conformatur, pro Christo patiendo ». — De même, *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. III, a. 3, sol. 3. — Ces souffrances reproduisent en effet réellement le Sacrifice du Calvaire, dont le Baptême n'offre qu'une représentation symbolique.

Aussi justifie-t-il les pécheurs qui, ayant l'attrition, ne mettent pas obstacle à son action par leur attachement au péché (*S. th.*, III[a] P., Q. LXVI, a. 12) : « Passio Christi operatur fidem in baptismo aquae per quamdam figuralem repraesentationem ; in baptismo autem flaminis vel poenitentiae per quamdam affectionem ; sed in baptismo sanguinis per imitationem operis ». — *In Ep. ad Hebrae.*, ch. VI, leç. 1 (sur vt. 2) : « Inter ista vero, baptismus sanguinis plus habet de effectu baptismi, si tamen primum fuerit in proposito, vel contrarium non teneatur in mente, sicut patet de Innocentibus, qui non erant in opposita dispositione. Baptismus enim virtutem habet ex merito Passionis Christi : *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut ergo qui baptizatur conformatur morti Christi sacramentaliter, ita martyr realiter ». — *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXVII, a. 1, ad 2 : « Passio pro Christo suscepta obtinet vim Baptismi, et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem ». — *In I ad Cor.*, ch. XIII, leç. 1 (sur vt. 3). — Le martyre est donc absolument semblable sur ce point au baptême (*S. th.*, I[a]-II[ae], Q. CXXIV, a. 1, ad 1 : « Effusio sanguinis propter Christum vicem gerit Baptismi »).

1. Il résulte de cette loi que la confession, précédant l'absolution, peut être informe (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 4, sol. 1 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. IX, a. 1), sed contra).

2. Nous l'appellerons dorénavant, pour simplifier, *attrition* tout court, sans nous occuper de savoir si on ne peut donner le même nom à un regret inférieur du péché, à un regret qui ne suffirait pas dans la préparation à l'absolution.

confessant était au fond un mensonge [1]. Il est libre et pour être justifié par un sacrement, il faut qu'il le veuille, qu'il veuille réellement recevoir par lui la grâce. Quand il s'en approche, cette démarche laisse entendre qu'il en est ainsi. S'il en est autrement, sa volonté apparente n'est que feinte, sa démarche constitue un coupable et sacrilège mensonge, et ce mensonge s'oppose à l'action divine.

Quand le coupable ment-il ainsi ? Lorsqu'il n'a pas foi dans le Christ ; lorsqu'il n'a pas foi dans la vertu du sacrement ; lorsqu'il accepte que le ministre ne se conforme pas aux prescriptions rituelles ; lorsqu'il est sans dévotion [2].

Ce dernier cas seul nous intéresse directement. Sans dévotion, qu'est-ce à dire ?

La dévotion est une attitude religieuse de l'âme, la promptitude dans le service et le culte de Dieu. En son sens le plus ordinaire, elle indique l'élan de religion qui accompagne la charité fervente. Ici, elle désigne plus simplement le vouloir loyal de recevoir le sacrement et sa grâce, connote le caractère religieux de ce vouloir (tout sacrement n'est-il pas un acte du culte ?), et signifie ainsi une religieuse sincérité [3]. Pour recevoir avec fruit la Pénitence, il faut la recevoir loyalement.

Sans doute dans l'absolution se trouve contenue toute la vertu divine, la vertu divine capable de changer le cœur de l'homme, la vertu divine dont la déloyauté ne pourrait, si Dieu le voulait, empêcher l'effet, parce qu'elle est capable de la guérir. Mais Dieu agit avec ordre. En instituant les sacrements comme sources officielles de grâce, il ne leur a pas donné comme but de changer la déloyauté en loyauté, mais d'agir sur ceux qui s'en approchent ayant déjà cette loyauté au cœur. Cette réserve ne diminue nullement d'ailleurs la grandeur de sa Miséricorde, car c'est par un effet

---

1. *In Psalm. XXXI*, nº I, circa finem : « Ex parte hominis requiritur quod non fictus confiteatur, alias non consequitur gratiam ».

2. *S. th.*, III^a P., Q. LXIX, a. 9 ; et, pour en expliquer les formules un peu laconiques, *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. II, a. 1, sol. 1, ad 1 et ad 3 ; Q. II, a. 3, sol. 2, ad 2 ; Q. III, a. 2, sol. 1 et 2. — Ces textes s'appliquent directement au Baptême, mais le cas est le même. — Cf. également le *Commentaire sur les Sentences* d'ANNIBALDO DEGLI ANNIBALDI (*In IV Sent.*, Dist. IV, Q. unic., a. 2, ad 2).

Ce mensonge d'ailleurs peut exister dans la réception de tous les sacrements. C'est en lui par exemple (et ceci montre la valeur du signe sacramentel), que saint Thomas place le sacrilège commis par le pécheur qui reçoit l'Eucharistie en ayant conscience de se trouver en état de péché mortel. Le sacrement de l'Eucharistie est signe de deux réalités : le Christ et l'unité du corps mystique du Christ. Quiconque le reçoit déclare qu'il est uni au Christ et aux membres de son corps mystique. Or aucune de ces unions n'existe sans la charité et la charité fait défaut dans l'état de péché (*S. th.*, III^a P., Q. LXXX, a. 4).

3. *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. III, a. 2, sol. 2, ad 3.

de cette Miséricorde même qu'en se préparant à l'absolution le pécheur peut acquérir la loyauté nécessaire [1].

Or, qu'implique cette indispensable sincérité ? Que faut-il pour que la démarche du pécheur qui vient se confesser ne soit pas un mensonge ? Par cette démarche, il s'affirme pénitent. Il faut donc qu'il ait au cœur des sentiments de vraie pénitence ; non pas de pénitence achevée, parfaite par la charité (cela, nous le savons, n'est pas nécessaire), mais de pénitence véritable.

Et voilà par suite précisée la nature de l'attrition : car, pour être pénitence véritable, elle doit être pénitence d'amour.

Nous avons dit plus haut l'étroite dépendance de la charité où se trouve la vertu infuse de pénitence et nous en avons montré les deux causes : 1° la vertu de pénitence, en tant que vertu infuse ou parfaite, suppose une orientation parfaite vers Dieu, que seule la charité donne à l'âme ; 2° comme pénitence, elle demande à être inspirée par un amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu. Or, de ce qu'elle postule la charité pour être vertu parfaite, on ne peut évidemment pas conclure à l'existence d'un lien entre l'amour et la pénitence vraie et imparfaite. Mais il en est tout autrement du fait que comme pénitence elle la postule à un titre spécial. Cette dernière exigence tenant à sa nature même de pénitence, doit s'étendre à toute vraie pénitence, à l'imparfaite aussi bien qu'à la parfaite, elle doit s'étendre à l'attrition ; non pas, certes, en ce sens que l'acte d'attrition suppose la charité (ce serait contradictoire), mais en ce sens qu'il suppose un certain amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu.

En d'autres termes, toute vraie pénitence, même imparfaite, doit contenir une vraie douleur du péché et une vraie volonté de la réparer. Mais qu'est formellement le péché ? Une offense faite à Dieu. Il est donc impossible de le regretter vraiment et de vouloir le réparer vraiment, comme péché, sans regretter et vouloir réparer en lui cette offense ; si l'acte d'attrition ne contenait pas ce regret et ce vouloir, il ne serait pas vrai [2]. Or regretter et vouloir ré-

1. *S. th.*, III^a P., Q. LXIX, a. 9, ad 2 : « Nec ad hoc sacramentum ordinatur ut de ficto fiat aliquis non fictus, sed ut non fictus aliquis accedens justificetur ».

2. *S. th.*, III^a P., Q. LXXXV, a. 2 : « Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet operari ad destructionem peccati praeteriti, in quantum est Dei offensa ». — *In Ep. ad Hebrae.*, ch. XII, leç. 3, circa finem : « Interdum tamen aliquis poenitet non propter amorem justitiae sed propter timorem poenae vel damni temporalis. Et sic poenituit Esau... Et ideo poenitentia ejus non fuit accepta quia non erat vera ». — Les affirmations de ces deux textes sont trop générales pour qu'on puisse en réduire l'application à la seule pénitence parfaite. — D'ailleurs pour qu'un acte puisse être dit acte de vraie pénitence, il

parer ainsi, formellement, l'offense du péché, c'est regretter et vouloir réparer, c'est haïr, dans le péché, le mal de Dieu ; c'est donc nécessairement vouloir le bien de Dieu, puisque la haine est toujours seconde ; c'est aimer Dieu, L'aimer de l'amour de souveraine bienveillance qui Lui est dû comme à la Bonté Suprême. C'est cet amour que le péché Lui a soustrait ; rien ne peut, sans le Lui rendre, avoir valeur de réparation, même imparfaite.

Evidemment à ce motif d'amour peuvent se mêler des motifs intéressés ; il n'est nullement interdit aux pécheurs de déplorer les conséquences dommageables pour eux-mêmes de leurs propres fautes. Ce qui est légitime dans la contrition de charité l'est à fortiori dans l'attrition. Mais, comme la contrition de charité, l'attrition doit dépasser ces motifs, et contenir un regret souverain, bien que peut-être sans ferveur, de l'offense divine [1].

Sans doute , tout en les dépassant, en demeure-t-elle plus voisine, par le fait même qu'elle est imparfaite et sans charité. Mais il y a là voisinage plus proche, non dépendance formelle et intrinsèque. Ne nous laissons pas abuser par la formule de saint Thomas : « Le principe de l'attrition est la crainte servile, celui de la contrition, la crainte filiale » [2]. Elle marque l'absence dans le repentir sans charité de l'action de la crainte filiale. Mais il n'en résulte nullement que, pour lui, la peur de l'enfer soit le principe de l'attrition d'une manière plus formelle que de toute contrition [3], de toute pénitence [4], de toute sagesse [5].

Ces arguments prennent toute leur valeur si on les rapproche d'un autre fait. Saint Thomas, se conformant sans hésiter à l'usage de son temps [6], emploie aussi bien le mot *contrition* pour désigner l'attrition que pour désigner la contrition parfaite. Ainsi fait-il par exemple

faut qu'au moins en cet acte même, sinon en ses dispositions foncières, la volonté se retourne vers le bien. Or ni la douleur de la peine méritée, ni même la douleur, à cause de cette peine, de la faute commise, ne prouvent le redressement de la volonté. Il faut la douleur de la coulpe pour elle-même (*S. th.*, Iª P., Q. LXIV, a. 3, ad 3).

1. Le nom d'attrition lui-même n'en est-il pas d'ailleurs le signe ? Il indique sinon un broiement complet, au moins un brisement (*attritio*) du cœur endurci par le péché. Cet endurcissement est provoqué par la coulpe et par l'attache qu'on y garde. Seul le regret de cette coulpe peut commencer à le détruire.

2. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 3 (*S. th., Suppl.*, Q. 1, a. 3), sed contra.

3. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. 1, a. 1).

4. *In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 2, sol. 1.

5. *S. th.*, IIª-IIªe, Q. XIX, a. 7.

6. Et de tous les temps .Ne demande-t-on pas toujours au pécheur qui se confesse de faire un acte de contrition ? Tant la tradition chrétienne répugne par instinct à minimiser l'attrition. Rappelons que le concile de Trente fait également de l'attrition une contrition.

à propos de la préparation au Baptême [1], à propos du repentir naissant qui porte sur chaque péché à mesure que l'examen de conscience le remet en mémoire [2], à propos de la sincérité sans laquelle on ne peut, même par l'action d'un sacrement, obtenir son pardon [3]. Ces textes ne laissent aucune hésitation. Pour lui, l'attrition est bien une contrition . Qu'en conclure, sinon qu'il lui attribue tous les caractères de la vraie contrition, c'est-à-dire les mêmes qu'il attribue à la contrition parfaite sauf justement d'être parfaite ?

Et c'est pourquoi, sans doute, il en prononce à peine le nom dans ses œuvres. Il lui suffit de nous avoir avertis, une fois pour toutes, qu'elle n'est pas informée par la charité. Une fois qu'il nous a ainsi prévenus, il se sent fort à l'aise et parle de la contrition en général, nous laissant le soin de faire le partage, et évitant de se servir d'un terme nouveau de son temps en théologie.

D'ailleurs, si pour lui l'attrition n'était pas une vraie contrition, tout son traité du sacrement de Pénitence deviendrait d'une extrême gaucherie, pour ne pas dire plus. Car c'est dans ce traité même qu'il affirme la nécessité pour tout pardon d'une vraie pénitence. Comment pourrait-il, en l'affirmant, avoir dans l'esprit : cette nécessité n'existe pas quand on reçoit le Sacrement ? Non seulement son affirmation n'aurait aucune raison d'être, mais elle tendrait nettement à nous induire en erreur.

Ainsi tous les arguments convergent : l'attrition est une vraie pénitence, une pénitence d'amour [4] ; sans amour pas de pardon possible, même par l'absolution [5].

Ajoutons même : sans amour, pas de sacrement de Pénitence. La présence d'une attrition loyale est nécessaire non seulement à l'effet de grâce de l'absolution, mais encore à l'existence du Sacre-

---

1. *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. II, a. 1, sol. 1, ad 1 ; Q. III, a. 2, sol. 1, sed contra ; sol. 2, etc.

2. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 2, sol. 6 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. XI, a. 6), corpus et ad 3.

3. *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. III, a. 2, sol. 2 : « Contritio etiam in devotione includitur ».

4. Le fait que Dieu, à ce moment, est encore irrité et prépare des supplices éternels ne peut empêcher de L'aimer. La foi apprend en effet que, bien qu'offensé gravement, Il est toujours prêt dans sa bonté infinie à rendre sa grâce, si l'on veut renoncer au péché ; qu'Il y invite même et promet son secours.

5. L'attrition, comme toute vraie pénitence, doit porter sur tous les péchés mortels ; comme toute vraie pénitence aussi, elle tend à mettre en œuvre des sentiments multiples : la tempérance et la force, qui aident à opérer les retranchements nécessaires, à supporter ou à accomplir ce que la conversion offre de pénible ; la prudence, qui règle toutes les démarches du retour à Dieu. Ces dispositions toutefois n'ont pas encore la fermeté de vertus parfaites. Quant au rôle de la foi, de la crainte et de l'espérance, nous en parlerons en détail plus tard.

ment. Il n'en est pas ainsi dans les autres sacrements. Quand un infidèle reçoit le Baptême sans repentir, le rite baptismal demeure pourtant validement constitué. Mais dans le baptême laborieux les actes du pénitent doivent jouer le rôle de matière et former avec l'absolution le rite lui-même. Qu'on les supprime, ce rite ni le sacrement n'existent plus. Sans doute on peut légitimement donner l'absolution à un pécheur qui n'a pas encore satisfait et ne pourra pas satisfaire, voire même à un pécheur incapable de se confesser. Mais à quelle condition ? A condition justement qu'il soit attrit ; son attrition contient virtuellement la confession et la satisfaction ; elle y supplée. Mais à elle rien ne peut suppléer, car d'elle dépend la valeur de tout le reste ; sans elle il n'y a plus de pénitent, comment y aurait-il encore un sacrement de Pénitence [1] ?

Peut-être, cependant, pour saint Thomas, les dispositions intérieures du pécheur sont-elles parfois suffisantes pour la validité de l'absolution, sans l'être pour son efficacité [2]. Le sacrement de Pénitence pourrait ainsi quelquefois exister, comme le Baptême, sans remettre immédiatement les péchés, son effet de grâce demeurant suspendu. Saint Thomas ne nous indique pas les cas concrets où s'appliquerait ce principe. Peut-être les plus simples à imaginer seraient-ils ceux où, à l'insu du pénitent (car celui-ci doit être de bonne foi), sa confiance dans le Sacrement et son espérance manqueraient de fermeté ; ou bien encore ceux où, sa prudence ne lui ayant pas fait suffisamment envisager l'avenir, son ferme propos manquerait d'universalité.

Quoi qu'il en soit, la double loi demeure : sans attrition véritable, pas d'absolution efficace ; sans amour de souveraine bienveillance pour Dieu, pas d'attrition véritable.

Telle est la doctrine thomiste. Nous la saisirons avec plus de précision et plus de clarté encore quand nous aurons indiqué la genèse

1. *S. th.*, III[a] P., Q. XC, a. 2 ; a. 3, ad 2 ; *In IV Sent*, Dist. XXIII, Q. I, a. 4, sol. 2 ; (*S. th.*, *Suppl.*, Q. XXIX, a. 8). Ce dernier texte, tiré du traité de l'Extrême-Onction, marque très nettement la différence entre le sacrement de Pénitence et les autres : « Hoc sacramentum (l'Extrême-Onction) non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti rite peractis, sicut character in Baptismo et Confirmatione et transubstantiatio in Eucharistia, et remissio peccati in Poenitentia existente contritione (quae est de essentia sacramenti Poenitentiae, non autem de essentia hujus sacramenti) ». — Ainsi, à la différence de l'Extrême-Onction (et des autres sacrements) la Pénitence n'existe pas sans le repentir ; le repentir lui est essentiel : « *Contritio est de essentia sacramenti Poenitentiae* ».

2. Nous disons « *Peut-être* » parce que sur ce point deux articles du *Commentaire sur les Sentences* semblent se contredire, et que nous ne voyons nettement ni comment on peut les accorder, ni lequel il faut préférer à l'autre. — Voir l'appendice à la fin de ce chapitre.

de l'attrition et marqué ce qu'ajoute la charité à la souveraine bienveillance pour Dieu. Avant de commencer ce double exposé, constatons l'accord du Docteur Angélique avec les Pères de Trente. Pour lui un regret de crainte ne suffit pas comme préparation à l'absolution, la contrition parfaite n'est point requise, il faut l'attrition d'amour. Il adopte ainsi la théorie moyenne, modérée, que trois siècles plus tard favorisera le Concile. De cet accord sa doctrine reçoit valeur nouvelle, et ainsi tout ce qu'il nous reste à dire pour l'éclairer prend du point de vue catholique un plus grand intérêt.

APPENDICE

Les deux articles de saint Thomas qui semblent se contredire se trouvent au quatrième livre du *Commentaire sur les Sentences*, Dist. XVII, Q. III, a. 4, sol. 1, et Dist. XXIII, Q. I, a. 4, sol. 2 (*S. th., Suppl.*, Q. IX, a. 1, et Q. XXIX, a. 8). Disons quelques mots de l'un et de l'autre.

A. — Le second (que nous avons déjà cité, p. 113, note 1), fait partie du traité de l'Extrême-Onction. Voulant expliquer pourquoi la formule de ce sacrement est déprécative, saint Thomas dit : « C'est que dans » ce sacrement, bien que tout ce qui en constitue l'essence ait été bien ac» compli, aucun effet ne suit nécessairement l'action du ministre à la » manière dont le caractère sacramentel suit cette action dans le Baptême » et la Confirmation, à la manière dont la transubstantiation la suit » dans l'Eucharistie, à la manière dont la rémission du péché la suit » dans la Pénitence pourvu qu'existe la contrition (qui fait partie de » son essence, et non pas de l'essence de l'Extrême-Onction) ». — Pour lui donc, le Sacrement de Pénitence, chaque fois qu'il est validement constitué, produit aussi infailliblement la rémission du péché que le Baptême produit le caractère baptismal. Les mêmes dispositions intérieures sont donc nécessaires à l'existence du Sacrement et au pardon lui-même.

B. — Le premier (Dist. XVII, Q. III, a. 4, sol. 1, *S. th., Suppl.*, Q. IX, a. 1) se développe d'une façon un peu déconcertante :

1° . — Dans le *Sed Contra*, saint Thomas fait appel à la pratique et raisonne ainsi : « On est tenu de confesser ses péchés mortels. Or, » si quelqu'un s'est confessé en état de péché, il n'est pas tenu de recom» mencer sa confession ; autrement d'ailleurs, comme personne n'est » sûr de posséder la charité, personne ne serait sûr de s'être réellement » confessé. Il n'est donc pas nécessaire que la confession soit informée » par la charité ». — Ce raisonnement est simple ; il pourrait à la rigueur signifier seulement ceci : « Les pécheurs n'ont pas besoin d'être pleine» ment contrits au moment de leur confession, il leur suffit d'être attrits ».

2°. — Le corps de l'article part de la distinction suivante : « La con» fession se présente à la fois comme acte de la vertu de pénitence, et » comme partie du sacrement de Pénitence. Pour être acte de vertu, » elle a besoin de la charité : tout acte de vertu, en effet, est méritoire, et » le mérite vient de la charité. Comme partie du Sacrement, au contraire, » elle a pour but de faire connaître la conscience du pécheur au prêtre,

» de la soumettre au pouvoir des clefs ; or elle atteint ce résultat même » si le pécheur n'est pas contrit ». — *N'est pas contrit*, qu'est-ce à dire ? Est-ce seulement : « N'a pas la contrition de charité ? N'est » qu'attrit » ? L'opposition avec la contrition méritoire ne demanderait pas plus ; mais la suite du texte et la réponse à la troisième objection montrent que saint Thomas vise en réalité des cas où manque toute vraie pénitence, où le pécheur demeure attaché à son péché, où la confession est un simple récit. Même alors cependant, il pourrait sembler qu'il étudie uniquement les conditions de l'aveu, non celles de tout le sacrement. Mais, brusquement, à la phrase suivante, il parle de l'absolution elle-même. Pour nous rendre compte de ce changement, citons tout le passage « Secundum quod [confessio] est pars sacramenti, sic or- » dinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per » confessionem conscientiam confitentis cognoscit ; et secundum hoc » confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus, quia potest » peccata sua sacerdoti innotescere, et clavibus Ecclesiae se subjicere. » Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen rece- » dente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis ; » unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur » postmodum fictionem suam confiteri ».

Tel est l'article de saint Thomas. Étudions sa portée exacte.

a). — La question directement posée est la suivante : « Lorsqu'on fait l'aveu de ses péchés sans avoir la charité, cet aveu a-t-il valeur de confession » ? Ce sens général résulte de la place de l'article, de son énoncé, de la marche du raisonnement, et aussi des passages parallèles des théologiens contemporains (ALEX. ALENS., *Sum. theol.*, IV P., Q. XVIII, memb. 14, a. 4, parag. 7(Venise, 1575, t. 4, f°. 326 v°) ; B. ALBERT. MAGN., *In. IV Sent.*, Dist. XVII, A, a. 6 (*Opera omnia*, t. 28, Paris, 1894, p. 665) ; S. BONAV., *In IV Sent.*, Dist. XVII, P. I, a. 2, q. 3 (Quaracchi, t. 4, 1889, p. 446).

b). — A cette question, saint Thomas répond ainsi : « Cette feinte » empêche la confession d'être un acte de vertu ; mais comme le coupable » fait connaître ses péchés au prêtre et se soumet au pouvoir des clefs, » sa démarche conserve substantiellement le caractère de manifesta- » tion des péchés que doit posséder la confession pour être partie du » sacrement de Pénitence ». — Tel est en effet, comme partie du sacrement, le caractère essentiel de la confession (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 2, sol. 1 ; *S. th., Suppl.*, Q.VII, a. 1) ; et elle le possède suffisamment si le pécheur, en narrant ses péchés, leur demeure attaché (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 4. sol. 1, ad 3um ; *S. th., Suppl.*, Q. IX, a. 1, ad 3um), pourvu que son récit soit exact (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 4, sol. 2 et 4 ; *S. th., Suppl.*, Q. IX, a. 2 et 4).

c). — Malgré ce contexte, il semble bien qu'à la fin de l'article, saint Thomas affirme la validité non seulement de l'aveu, mais du Sacrement lui-même, ainsi que la possibilité de sa reviviscence, dans certains cas où la déloyauté suspend l'effet de grâce.

d). — Notons toutefois le sens du passage parallèle d'Albert le Grand. A la même question, formulée ainsi : « *La confession doit-elle être nécessairement faite en charité* ? » celui-ci répondait par la même distinc-

tion entre la valeur vertueuse de la confession et son caractère de manifestation : sans charité, elle ne peut être méritoire ni vertueuse, mais elle donne au prêtre connaissance du mal de l'âme. Puis il continuait : « Videtur mihi quod simpliciter valet quoad hoc quod [confitens] praecepta Ecclesiae solvit, et deobligatur a debito confitendi ; et quod ipse » non consequitur effectum clavium in diminutione poenae, hoc est per » accidens scilicet quia fictus est. Et quia effectus clavium fundatur » plus super Passionem Christi quam supra meritum humanum, videtur » mihi quod recedente fictione, si non intercidat aliud peccatum con- » fessionem et satisfactionem injunctam, valebit ei effectus clavis cui » se subdidit, recedente fictione » (*In IV Sent.*, Dist. XVII, A, a. 6). C'est bien, semble-t-il, la même affirmation que dans l'article de saint Thomas. Mais que signifie-t-elle pour le Bx. Albert ? Que veut dire pour lui ce « *Valebit ei effectus clavis* », analogue au « *Percipere incipiet fructum absolutionis* » de saint Thomas ? Il signifie non que le sacrement de Pénitence produit son effet en revivant, mais simplement que par la contrition et une nouvelle absolution le pécheur reçoit la grâce. La réponse à la septième objection le prouve. Le Bx. Albert s'y refuse en effet à assimiler la Pénitence aux sacrements qui produisent un caractère « : Non est omnino simile de Baptismo, Confirmatione, Ordine, et » Poenitentia : quia in illis imprimitur character, qui manet, et gratia » cujus operari incipit sacramentum recedente fictione ; sed in Poeni- » tentia nullus omnino character imprimitur spiritualis, et tunc non » operatur ipsa praecedens operatio ut operatio fuit, quia nec intus » nec extra mansit. Tamen ratione contritionis et poenitentiae novae » datur gratia nova, et non tenetur confiteri ratione supradicta ». — Bien que rien dans l'article de saint Thomas n'oriente vers une explication semblable, on ne peut dénier toute valeur à ce rapprochement.

C. — Telle est l'opposition apparente entre les deux passages. Naturellement il nous parait chimérique de vouloir résoudre cette question toute théologique, à l'aide des décrets du concile de Trente, comme on a parfois essayé de le faire ; nous aimons mieux avouer que nous n'avons pu réussir à nous faire une opinion nette.

D'autant plus que nous n'avons trouvé aucun élément de solution dans les ouvrages postérieurs de saint Thomas. Dans le *De Forma absolutionis* la comparaison entre la Pénitence et l'Extrême-Onction n'amène aucune déclaration précise sur ce point. Saint Thomas dit seulement ceci : « Non autem similis ratio est utendi deprecativa oratione » in hoc sacramento (*Poenitentia)* sicut in sacramento Extremae Unc- » tionis. Quia nihil hic corporale expectatur futurum quod non statim » fiat, ut in Extrema Unctione. Quinimo certissimum est in hoc sacra- » mento per claves Ecclesiae remissionem peccatorum conferri, nisi sit » impedimentum ex parte confitentis, sicut etiam accidit in Baptismo » (*De Forma absolutionis*, cap. 1). Ce texte est trop général pour qu'on puisse en tirer une remarque vraiment utile. Ajoutons que si la majorité des thomistes s'est montrée favorable à la reviviscence de la Pénitence, il faut, pour apprécier cet argument d'autorité, tenir compte du fait que beaucoup ont imaginé, contrairement à l'opinion de saint Thomas, une autre *Res et Sacramentum* de ce sacrement que le repentir intérieur.

CHAPITRE QUATRIÈME

DU PÉCHÉ AU SEUIL DE L'ATTRITION

Les six principes de la contrition parfaite pour saint Thomas d'Aquin. — De ces six principes, les quatre premiers (action de Dieu, foi, crainte servile, espérance) peuvent seuls précéder la justification ; les deux derniers (charité et crainte filiale) ne peuvent exister avant la justification elle-même. — On peut utiliser cette analyse pour savoir comment en l'âme pécheresse se prépare l'attrition, pour distinguer les mouvements qui la précèdent (foi, crainte servile, espérance) de ceux qui l'accompagnent (commencement d'amour, humble soumission). — Cette façon de faire a été celle du concile de Trente. — Rôle de la foi, de la crainte de l'enfer, de l'espérance. — La foi suppose un certain appétit surnaturel des biens éternels. — La crainte, quand elle ne s'accompagne pas de servilité, libère de l'attrait du péché et pousse à aimer Dieu pour éviter l'enfer. — L'espérance dispose plus fortement à cet amour.

Saint Thomas n'a pas étudié à part la genèse de l'attrition, mais il a écrit, dans la Somme, un article très plein, le cinquième de la question LXXXV de la III[a] Pars, sur les causes de la vertu de pénitence.

« L'habitus de pénitence, y dit-il, est infusé par Dieu, qui en ce » don même, agit sans nous, par une grâce opérante[1]. Mais Dieu nous » dispose à recevoir ce don, en nous poussant à accomplir librement » certains actes personnels ; en ces actes, sa motion reste première » et tout dépend d'elle ; mais nous y collaborons avec Lui. Il nous » inspire ainsi : un acte de foi ; — un acte de crainte servile : c'est » la peur des supplices qui nous arrache au péché ; — un acte d'es- » pérance : c'est dans la confiance du pardon que nous prenons la » résolution de réparer nos fautes ; — un acte de charité par lequel » nous regrettons nos péchés pour leur malice et non plus à cause des

1. Cf. *S. th.*, III[a] P., Q. LXXXVI, a. 4, ad 2.

» châtiments qu'ils méritent ; — un acte de crainte filiale enfin : » par révérence nous Lui offrons volontiers nos réparations ». — Puis après avoir dressé cette liste, saint Thomas conclut ainsi : « A ne considérer que les mouvements de volonté, la crainte servile » est le premier principe de l'acte de pénitence ; la crainte filiale » en est le principe propre et immédiat ».

Cet article, en son apparente simplicité, contient une très riche et assez complexe doctrine. Il rappelle d'abord que la vertu de pénitence, comme toutes les vertus infuses, est donnée par une grâce opérante de Dieu ; il n'y a pas de commune mesure entre elle et ce qui la précède ; on ne peut aucunement la mériter. Certains actes disposent néanmoins à la recevoir. Non pas, certes, des actes naturels. Pour que l'on recommence à s'orienter vers la fin surnaturelle, il faut recevoir une motion spéciale de la grâce, qui prévienne le libre arbitre, lui indique la direction à suivre, et le pousse en cette direction. En outre, une fois mis en route, il faut, pour chaque acte, une impulsion surnaturelle [1]. Mais sous cette influence l'âme peu à peu progresse. Les vérités de foi reprennent d'abord leur éclat dans l'intelligence. Puis à leur lumière la volonté s'émeut ; elle craint le châtiment divin, espère son pardon, aime Dieu. Le révère, et, sous l'action de ces sentiments successifs, s'arrache à ses péchés, prend la résolution de les réparer, les regrette en raison de leur malice, offre cordialement à Dieu les réparations qu'elle Lui doit en justice.

Foi, crainte servile, espérance, charité, crainte filiale, tels sont donc pour saint Thomas les mouvements d'âme qui, sous l'action de la grâce, disposent à la contrition parfaite. Qui « *disposent* », disons-nous. Mais ici il faut bien s'entendre. Tous ne disposent pas à la contrition de la même manière : les trois premiers la précèdent réellement ; les deux derniers n'ont sur elle qu'une priorité logique.

L'article suivant [2] explique fort clairement cette différence.

Il traite du rang de la pénitence parmi les vertus : Est-elle la première ? La réponse est donnée en union étroite avec l'article précédent, auquel le *sed contra* fait allusion par cette formule : « La » pénitence procède de la foi, de l'espérance et de la charité, comme » on l'a dit ». En voici l'essentiel :

Toutes les vertus, en tant qu'habitus, commencent à exister ensemble dans l'âme. De ce point de vue, il n'y a entre elles aucune antériorité chronologique. Mais les actes de certaines vertus sup-

1. *S. th.*, Ia-IIae, Q. CIX, a. 6 ; *Quodl.* I, a. 7 ; *In Psalm. VI*, nº 2 (sur vt. 5) ; *In Ep. ad Haebr.*, ch. XIII, leç. 3 (sur vt. 15).

2. *S. th.*, IIIa P.,Q. LXXXV, a. 6.

posent avant eux logiquement les actes d'autres vertus, et chronologiquement d'autres actes louables. On peut donc, en tenant compte de cette dépendance, classer entre elles les vertus.

Dans le classement ainsi obtenu, la vertu de pénitence n'occupe pas le premier rang. Son acte est précédé chronologiquement par ceux de foi informe, d'espérance informe et de crainte servile, et l'acte de charité a sur lui une certaine priorité, car c'est de l'amour de Dieu que naît le regret du péché. Cette dernière priorité est purement logique toutefois, car l'amour et le regret naissent ensemble dans l'âme, au moment même de la justification [1].

Ainsi se trouve heureusement précisée la portée de l'article cinq, et marquée sa plénitude. On voit ainsi qu'en parlant des actes qui causent l'acte de pénitence, il ne mentionnait pas seulement ceux qui y conduisent peu à peu l'âme, mais encore ceux qui, se produisant en même temps que lui, la mettent en l'ultime disposition nécessaire pour le recevoir. L'article six ne nomme parmi ces derniers que la charité ; il faut évidemment y ajouter la crainte filiale, dont l'article cinq parle après la charité même. Il faut aussi y ajouter l'humilité : l'article cinq est muet sur elle, mais saint Thomas y fait allusion en d'autres passages.

C'est tout naturellement d'ailleurs que ces deux derniers sentiments, crainte filiale et humilité, s'intercalent à cette place. Ils sont en dépendance étroite de la charité. Dieu est notre Père, notre Père qui règne dans les cieux, et notre amour pour Lui se teinte normalement de profonde révérence. L'élan affectueux du pécheur pénitent l'entraîne donc immédiatement et sans peine jusqu'à la peur de déplaire de nouveau à la Majesté Divine et d'en être définitivement séparé, jusqu'à une respectueuse soumission à son égard [2] : « Jésus-Christ, s'écrie alors un Pascal ; je m'en suis séparé ; je L'ai fui, renoncé, crucifié ; que je n'en sois jamais séparé ! », et saint Paul, avec une humilité plus simple : « Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? ». Avec une humilité plus simple, disons-nous, car c'est bien la vertu d'humilité qu'appelle à son tour la crainte filiale. Le coupable, mis en face de la Majesté Divine, prend, par le respect qu'Elle lui inspire, plus vive conscience de sa misère. Alors,

1. Cf. *S. th.*, Iª-IIªe, Q. CXIII, a. 7, ad 2.

2. *S. th.*, Iª-IIªe, Q. XVIII, a. 4, ad 3 ; a. 5 ; Q. CXIII, a. 4, ad 1 ; IIª-IIªe, Q. VII, a. 1 ; *De Verit.*, Q. XXVIII, a. 4, ad 3 ; *In Joan.*, ch. IV, leç. 2, nº 1 ; ch. XV, leç. 3, nº 2 ; *In I ad Cor.*, ch. IX, leç. 5 (sur vt 27) ; *In Psalm. XXI*, nº 19 ; *In Psalm. XVIII*, nº 6 (sur vt 10) : « Timor iste sanctus tria facit : primo timet Deum offendere ; secundo recusat ab eo separari ; tertio se Deo per reverentiam subjicit. Et iste timor dicitur castus et filialis ».

comme le publicain de l'Évangile, il n'ose plus même lever les yeux vers le ciel, et s'anéantit sous le regard de Dieu en un abaissement tout mêlé d'affectueuse révérence, et fort éloigné du dépit trop fréquent par où l'amour-propre blessé de ses propres échecs dans le bien s'irrite contre soi-même [1]. Enfin, poussé à la fois par l'amour, le regret du péché, le désir de soumission complète, il offre à la Justice Divine, de tout son cœur, sa résolution de réparer ses fautes ; sans effort ni contrainte, son mouvement de charité, de crainte filiale et d'humilité, s'achève en contrition [2].

Nous effleurons ici la fine analyse que fait saint Thomas du moment même de la justification. Nous ne pouvons pas y insister, car elle n'intéresse directement que la contrition parfaite.

Nous avons cependant à en retenir quelque chose pour la connaissance de l'attrition. Psychologiquement, en effet, celle-ci est une ébauche de la contrition : elle est impérée par un surnaturel amour de souveraine bienveillance pour Dieu ; elle implique, en dépendance de cet amour, souveraine douleur du péché et volonté de le réparer. Elle se teinte donc, elle aussi, de respectueuse, humble et cordiale soumission à la Majesté Divine. N'est-ce pas ce sentiment qui achève de pousser les pécheurs à s'agenouiller aux pieds du prêtre et à accepter sa sentence ? Bien qu'il ne s'appuie sur aucun habitus surnaturel spécial (ni la vertu infuse d'humilité ni le don de crainte filiale n'existent encore dans l'âme), il n'en contribue pas moins, avec l'amour, à impérer efficacement la volonté de réparation où s'achève l'attrition.

Ainsi, avec les tempéraments nécessaires, pouvons-nous appliquer à l'attrition elle-même les affirmations de saint Thomas sur les conditions ultimes de la contrition parfaite.

Quant aux mouvements intimes qui, d'avance et peu à peu, préparent à l'une ou à l'autre la volonté du pécheur, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'ils sont les mêmes. Sans doute lorsqu'ils n'aboutissent directement qu'à une pénitence imparfaite, peut-on supposer qu'ils ont eu moins de force ; mais d'où pourrait venir entre

1. *In Psalm. L*, nº 8 (sur vt 19) ; *De Verit.*, Q. XXVIII, a. 4, ad 10 ; *S. th.*, Iª-IIªe, Q. CXIII, a. 4, ad 1 ; IIª-IIªe, Q. CLXI, a. 4, ad 1 : « Humilitas causatur ex reverentia divina ».

2. *S. th.*, Iª-IIªe, Q. LXVIII, a. 8 ; Q. CXIII, a. 4, ad 1 : « Simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus caritatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat ; unde etiam concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis ». — *S. th.*, IIª-IIªe, Q. XIX, a. 9, ad 4 ; *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. 1, a. 3), sed contra ; *In Matth.*, ch. XVIII, nº 1 (sur vt. 4) : « Caritatem necessario comitatur humilitas... Quanto homo plus habet de caritate, habet etiam magis de humilitate ».

les deux cas une différence plus profonde ? Ainsi, avant l'attrition comme avant la contrition parfaite devons-nous trouver ordinairement, comme grands sentiments de fond, la foi, la crainte de l'enfer, l'espérance [1]. Nous disons « grands sentiments de fond », car des mouvements secondaires peuvent s'y joindre. La miséricordieuse Providence de Dieu a mille ressources ; elle se sert de tout pour provoquer la conversion des coupables : elle varie les événements extérieurs qui font réfléchir, ici la parole d'un prédicateur, là une maladie ; elle varie aussi les inspirations intérieures [2]. Parmi ces mouvements secondaires, saint Thomas note, en passant, la honte du péché. En passant seulement, et nous en avons déjà indiqué la raison plus haut dans l'étude du Concile : c'est que cette honte, sentiment dérivé et complexe, peut provenir de considérations très diverses, et ne renseigne guère sur le véritable état d'âme du pénitent. Aussi s. Thomas ne la mentionne pas dans la *Somme* parmi les causes précises, foncières, de la pénitence. S'il en dit un mot ailleurs, c'est en notant qu'elle peut exister à toutes les étapes de la conversion, et change de nuance à chacune : à la fin elle est inspirée par la charité et facilite le vertueux anéantissement de la vraie humilité ; au début elle provenait souvent, en grande partie, du souci de l'opinion des hommes [3]. Nous ne nous y arrêterons donc pas davantage.

Nous disons aussi que ces trois grands sentiments, foi, crainte, espérance, jalonnent *ordinairement* (et non *toujours*) la route que suit le pénitent. C'est que parfois la crainte joue dans les conversions un rôle fort restreint : le pécheur en qui les vérités de foi viennent de reprendre du relief, se sent parfois attiré de suite, par l'espérance et l'amour, vers la Bonté Divine [4].

1. Il ne faut pas s'étonner de ce que saint Thomas ne nomme pas l'attrition dans les articles que nous venons d'analyser. Étudiant la vertu de pénitence, il n'avait pas à le faire. Il ne le pouvait pas facilement d'ailleurs, car il n'avait encore parlé dans la *Somme théologique* ni d'attrition ni même de contrition. Le mot *contrition* se trouve pour la première fois à la question LXXXIX de la III[a] P., et le mot *attrition* ne se trouve pas dans la *Somme*.

2. *De Verit.*, Q. XXIV, a. 15 ; *In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. I, a. 2, sol. 1 et 2 ; Dist. XVII, Q. I, a. 2, sol. 2, ad 2.

3. *In Psalm. VI*, n° 7 (sur vt. 11) ; *S. th.*, III[a] Pars, Q. LXXXV, a. 5, ad 1.

4. Le concile de Trente tient compte de cette nuance, nous l'avons vu, quand il dit que l'attrition naît « *communément* » de la crainte ou de la honte. — Signalons une petite différence entre l'exposé du *Commentaire sur les Sentences* et celui de la *Somme théologique*. Dans le *Commentaire*, saint Thomas indique que le point de départ des conversions peut varier ; dans la *Somme*, il décrit seulement le développement le plus régulier des retours à Dieu, à partir de la crainte. Il n'y a là, en fait, aucune différence de doctrine. — Il arrive même, notons-le en passant, que ce ne soit pas seulement la genèse de l'attrition qui se trouve simplifiée, mais l'attrition elle-même qui soit supprimée. Pour qu'elle existe en effet, il faut que le retour à Dieu ne se fasse pas en un instant mais par étapes successives, que le pécheur s'arrête

Néanmoins, ce n'est pas la manière commune. Sans doute, à considérer les choses en elles-mêmes, la Bonté de Dieu, l'amour de Sa Gloire, sont des motifs plus puissants que la peur de l'enfer pour retirer l'âme du péché. Sans doute le pécheur, comme toute créature, a une inclination naturelle à aimer Dieu plus que soi-même, et son péché n'a pas détruit entièrement cette inclination ; à son insu, elle subsiste, sous-jacente à tous ses vouloirs, et fournit un appui naturel à sa conversion. Mais, en ses vouloirs libres, elle est déviée. Il a le goût gâté ; l'amour désordonné de soi a corrompu sa volonté. En cette perversité, il ne sent plus beaucoup l'attrait de la Bonté divine ; il faut pour l'arracher au péché quelque chose qui l'atteigne en son amour de lui-même, et seule la crainte des châtiments peut le saisir ainsi. Dieu, l'Éducateur Parfait, se sert donc d'elle pour commencer à le tirer du mal, comme Il l'a employée pour préparer l'humanité à recevoir la Loi d'amour [1].

---

plus ou moins longtemps avant d'être arrivé au terme de ses efforts, et qu'à une de ces étapes, la dernière, il fasse un acte de repentir à la fois vrai et imparfait. Or, rien de cela ne s'impose. En tout ce mouvement, Dieu est le principal acteur, et Sa Puissance est infinie. Qui pourra L'empêcher, s'Il le veut, de brusquer les choses, et même de mouvoir du premier coup le libre arbitre jusqu'à la contrition ? Le libre arbitre s'y prête d'ailleurs par son caractère spirituel : dans le monde des corps, les changements sont naturellement progressifs, mais, en elle-même, la volonté n'est pas soumise au pouvoir du temps. Ainsi Dieu saisit un saint Paul au milieu même de son péché, et, en un instant, saint Paul entend la voix divine, croit, aime, est contrit et justifié (*S. th.*, Ia-IIae, Q. CXII, a. 2, ad 2 et ad 3 ; Q. CXIII, a. 7 ; *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 2, sol. 1 ; *In Joan.*, ch. IV, leç. 2, nº 1 (sur vt. 10).

1. *S. th.*, Ia-IIae, Q. XCIX, a. 6 ; *Collationes de decem praeceptis, Introductio.* — Cela ne veut pas dire d'ailleurs que le pécheur ne trouve pas en lui-même, pour sa conversion, une certaine puissance affaiblie d'amour de Dieu. Précisons brièvement ce point :

a. — Comme toute créature, l'homme a une inclination naturelle à aimer Dieu plus que soi-même.

b. — Sa volonté n'est pas seulement une nature, elle est aussi une liberté ; par suite, son inclination foncière peut dévier. Créature raisonnable, en effet, son amour doit s'appuyer à une connaissance. Or sur terre, il ne connaît Dieu qu'à travers les effets créés de sa Puissance. De ces effets, s'il est pécheur, les uns (la Vie par exemple) continuent bien à s'harmoniser avec les tendances intimes qui demeurent nécessairement dans son âme, mais il peut ne pas remonter d'eux à leur Cause Première ; les autres (la Loi, le Jugement) vont contre les désirs mauvais qui dominent en lui. L'amabilité de Dieu est donc, en partie du moins, cachée à ses regards, et Dieu peut même lui apparaître comme une puissance hostile.

c. — Néanmoins en lui, malgré les erreurs de son intelligence et les faiblesses de sa volonté, subsiste toujours, inconsciente et sous-jacente aux mouvements de ses appétis déréglés, la tendance foncière vers Dieu ; pour qu'elle fût détruite il faudrait que fût détruite sa nature. Il y obéit même plus ou moins chaque fois qu'il pratique la loi divine, car il préfère alors Dieu plus ou moins explicitement à toute une catégorie de biens créés. C'est pour cela que toutes ses actions ne sont pas coupables.

d. — Ainsi en se convertissant s'appuie-t-il en réalité sur une certaine puissance affaiblie d'amour divin, et restaure-t-il la vraie inclination foncière de sa nature. En se donnant à Dieu, il ne se perd pas, il se retrouve. Mais, en même temps, à cause

Nous venons d'appliquer à l'attrition, en le transposant, un article de saint Thomas qui traite de la vertu de pénitence, l'article cinq de la question LXXXV. Mais cette transposition n'est-elle pas arbitraire ? Non. Il existe un garant de sa légitimité, le plus sûr et le plus haut qui puisse être, le concile de Trente lui-même.

Nous avons plus haut, en effet, étudié la sixième session de ce concile, et nous avons mis en relief la précision psychologique de son chapitre sixième et montré qu'il fallait y chercher, et non ailleurs, la doctrine la plus nette de l'Église sur la préparation et la naissance de l'attrition. Or, en ce chapitre, les Pères ont tout simplement transposé l'article de saint Thomas, exactement comme nous venons de le faire. Le parallélisme des deux textes le suggère, un mot de Soto achève de le prouver.

Rapprochons d'abord les deux passages :

S. Th., III[a] P., Q. LXXXV, a.5, *De causa poenitentiae.*	Conc. Trid., Sess. VI, c. 6. *De modo praeparationis* [*ad justitiam*].
Alio modo possumus loqui de poenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in poenitentia cooperamur : quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor ;	Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adiuti,
secundus actus est motus fidei ;	fidem ex auditu concipientes in Deum, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Jesu ;
tertius est motus timoris servilis quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur ;	et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur,
quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi ;	ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore,

de l'affaiblissement de cette puissance d'amour, la grâce s'appuiera généralement sur autre chose qu'elle, sur la crainte, au moins au départ.

Il suffit à notre sujet d'avoir signalé ces nuances. Pour plus de détail cf. *Contra Gent.*, III, 17 et 24 ; *Quodl.* I, a 8 ; *S. th.*, I[a] P., Q. LX ; I[a]-II[ae], Q. CIX, a. 3. — Héris, O. P., *L'amour naturel de Dieu*, dans les *Mélanges thomistes* (1923), pp. 289-311. — Rousselot, S. J., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (VI, 6, 1908).

quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia ;

sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet ;

denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

Le parallélisme est frappant. Pourrait-il être fortuit ? La chose semble difficile. En tout cas, en fait, il ne l'est pas. Dominique Soto, dont le rôle fut si actif en la session, déclare en effet en commentant l'article de la *Somme* : « Eadem synodus illic, capite sexto, ordinem » hunc sex nostrarum actionum ex hoc loco sancti Thomae desump» sit »[1].

Ainsi c'est bien de l'article de saint Thomas que se sont inspirés les Pères ; c'est à lui qu'ils ont emprunté l'idée de la préparation de la justification en six étapes et la description même de ces étapes. Pour les quatre premières ils ont reproduit sans changement sa doctrine sur les quatre premiers principes des actes de pénitence (action de la grâce, foi, crainte, espérance) ; ces principes précèdent en effet tout repentir, qu'il soit d'attrition ou de contrition parfaite. Pour les deux dernières ils ont atténué, assourdi la force de ses expressions : au lieu du mouvement de charité, ils mentionnent un commencement d'amour de Dieu, source de toute justice ; au lieu du mouvement de crainte filiale, un propos de recevoir le Sacrement, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins. Ainsi, exactement comme nous l'avons fait, appliquent-ils à l'attrition, grâce à une légère transposition, ce que le Maître disait de la vertu de pénitence parfaite. Ainsi garantissent-ils, en l'employant eux-mêmes, la légitimité du procédé ?

Nous pouvons donc, en toute sûreté, décrire d'après l'article de saint Thomas les phases du mouvement qui, sous l'action de la grâce, conduit le pécheur jusqu'au seuil de l'attrition. Nous le ferons sans prétention d'être complet, avec l'intention au contraire de ne dire que ce qui est utile pour montrer le lien qui existe entre l'attrition

1. D. Soto, *In IV Sent.*, Dist. XIV, Q. II, a. 5.

et l'amour de bienveillance, en indiquant comment se prépare cet amour [1].

Toute la conversion du pécheur se fait sous une impulsion spéciale, toute prévenante, de la grâce[2]. Elle commence par un réveil de la foi. Le reste, crainte, espérance, viendra ensuite : avant tout il faut croire [3].

Or la foi suppose un certain amour surnaturel des biens éternels [4]. Elle est assentiment de l'intelligence, mais assentiment libre ; la volonté y joue son rôle [5]. Les vérités révélées ne s'imposent pas par leur évidence. Les admettre, c'est choisir, et ce choix ne s'explique que par un amour[6]. Pour que la volonté meuve ainsi l'esprit, il faut donc que la croyance lui apparaisse comme un bien [7]. A quel titre?

Quoique le motif formel de l'adhésion soit la valeur exceptionnelle du témoin qui garantit ces réalités mystérieuses [8], en réalité on ne croit pas seulement à cause de cette garantie de Dieu, ni pour mettre fin à un doute, encore moins à cause des motifs de crédibilité. Il doit exister en la volonté, à ce moment, un sentiment plus profond, un certain attrait pour les objets que présente la Révélation, pour le Ciel [9]. Attrait surnaturel, et surnaturel à un double titre : par

1. Saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, a de fort beaux chapitres sur l'amour divin qui précède la foi, ou qui accompagne la foi et l'espérance (L. II, ch. XIII-XVII, XXI). — Il montre en outre que le repentir sans amour ne peut nous donner le salut (ch. XIX), que dans la pénitence parfaite amour et douleur sont mêlés (ch. XX), que la charité est amitié (ch. XXII).

2. *Quodl.* I, a. 8, ad 2.

3. *S. th.*, Ia-IIae, Q. LXII, a. 4 ; et *passim.*

4. *S. th.*, IIa-IIae, Q. V, a. 2, ad 2 : « Fides quae est donum gratiae inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiamsi sit informis ».

5. *Conc. du Vat.*, De fide, c. 5 (Denz., 1814). — Saint Thomas marque ce fait en termes très précis et très forts. Par exemple, dans le *De Veritate* (Q. XIV, a. 3) : « Quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei ».

6. *S. th.*, Ia-IIae, Q. VIII, a. 2 ; Q. XXVIII, a. 1 ; IIa-IIae, Q. II, a. 1, ad 3, et a. 2 ; Q. V, a. 2 ; *In Ep. ad Hebrae.*, ch. XI, leç, 1 (sur vt. 1).

7. *In III Sent.*, Dist. XXIII, Q. II, a. 2, sol. 1 : « Quod dignum reputat ille esse adhaerendum propter aliquem rationem qua bonum videtur ei illi rei adhaerere ». — *S. th.*, Ia P., Q. LXXXII, a. 4 ; IIa-IIae, Q. IV, a. 5, ad 1.

8. *S. th.*, IIa-IIae, Q. I, a. 1.

9. *De Verit.* Q. XIV, a. 1 : « Ista est dispositio credentis, ut, cum aliquis credit dictis alicujus hominis quia videtur decens vel utile, et sic etiam movemur ad credendum dictis in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae ; et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum ». — *Ibid.*, a. 2, ad 13. — Nous abrégeons et simplifions ici les choses, ce raccourci suffisant à notre dessein. Il ne faudrait oublier pour autant, ni que l'acte de foi offre en ses préliminaires la même complexité, les mêmes réactions successives de l'intelligence et de la volonté que tout acte humain, ni que la Vérité Première y demeure le motif spécifique d'adhésion. Cf. A. Gardeil, O. P. *La Crédibilité et l'Apologétique* (Paris, Gabalda, 1908), pp. 4-33.

son objet, car il porte vers un but qui dépasse tout ce que l'on pourrait atteindre ou même connaître par ses propres forces ; en son principe, car il est inspiré par l'Esprit-Saint [1]. C'est donc par lui que la grâce commence à corriger, à redresser la volonté du pécheur, à la soustraire à la domination des concupiscences coupables [2]. Elle le prend par son faible [3]. Il est peu disposé à se laisser séduire par la beauté des Perfections divines ; il a le goût perverti. Mais il demeure sensible à la promesse d'un bonheur qu'il peut gagner, et pour l'éternité. La grâce lui en donne donc une certaine intelligence. Peut-être se le représente-t-il encore d'une façon assez vague, assez grossière même, mais il se sent attiré vers lui [4].

Ce vague attrait surnaturel, comme tout amour, est actif et vivant. Il engendre un désir, un vague désir de la vie éternelle. Mais comment atteindre cette vie éternelle ? Il faut se réconcilier avec Dieu. Pour cela il faut se confier en sa toute puissante et secourable Miséricorde, et, avant même de se confier, adhérer à sa parole. Telles sont les exigences de la conversion.

Qui veut la fin veut les moyens, et les prend en leur ordre. Le pécheur désire donc d'abord croire, et par un choix libre, sous l'action de la grâce, sa volonté meut son intelligence à donner son assentiment aux vérités révélées [5]. Il les croit toutes, sur l'autorité de

---

1. *De Verit.*, Q. XIV, a. 2 : « Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum, vel desiderandum ;... et hoc est vita aeterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quae per fidem tenet... Voluntas autem mota a bono praedicto proponit aliquid intellectui non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad illud non apparens, ut scilicet ei assentiat ». — Ibid., ad 5.

2. Deuxième Conc. d'Orange (529), c. 5 (DENZ., 178).

3. Cf. saint François de Sales : « Quand l'inspiration comme un vent sacré vient pour nous pousser en l'air du saint amour, elle se prend à notre volonté, et par le sentiment de quelque céleste délectation elle l'esmeut, estendant et despliant l'inclination naturelle qu'elle a au bien, en sorte que cette inclination mesme luy serve de prise pour saisir nostre esprit » (SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, L. II, ch. XIII).

4. Sur l'existence de cette intelligence précédant la foi, cf. *S. th.*, II^a-II^{ae}, Q. VIII, a. 8, ad 2. — Sur son caractère surnaturel, *S. th.*, II^a-II^{ae}, Q. II, a. 9, ad 3 (où s. Thomas parle de l'instinct intérieur de Dieu qui invite à croire), et II^a-II^{ae}, Q. VIII, a. 5, (où il admet une illumination du Saint-Esprit dans la connaissance des préambules de la foi).

5. *In III Sent.*, Dist. XXIII, Q. II, a. 5, sol. unic., ad 4 : « Sicut finis est prior in intentione, et posterior in esse, ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse vel tempore vel natura ; et ideo spes, secundum quod magis propinquat ad consecutionem finis quam fides, praecedit fidem in proposito, sed non in esse. Et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem, non quae jam sit, sed quae proponitur futura ; sicut cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit jam sperare et amare et habere; unde in essendo fides prior est ».

Dieu, mais parmi elles, il s'attache surtout aux promesses de vie, à la Justification, à la Rédemption par le Christ [1]. Par là se marque bien, en sa croyance même, l'influence de son désir du Paradis, de sa *pia affectio* [2]. Telle est en son retour vers Dieu sa première étape.

Bientôt, à la lumière de la foi, les vérités surnaturelles, demeurées jusque là assez ternes en son esprit, commencent à y briller d'un plus vif éclat. Entre toutes, alors, une surtout d'abord le frappe : les biens éternels qui l'attirent ne sont pas pour lui : dans sa Justice Dieu l'en privera ; dans sa Justice Dieu le destine à l'enfer ; au lieu des joies du Paradis, des supplices éternels l'attendent. L'image de ces supplices le poursuit ; la crainte d'y tomber l'obsède. Sentiment nouveau, au moins en cette force.

Cette crainte est-elle légitime ?

Certes, il peut en mal user. Il le fait s'il regarde les châtiments qui le menacent comme la seule raison de changer de vie, et estime sans importance, à côté, ses offenses à Dieu. En cet état d'esprit, s'il accomplit les commandements de la Loi divine, c'est à contre-cœur : « Quel dommage qu'il y ait un Jugement, se dit-il, comme autrement je ne me gênerais pas ! » [3] Sa volonté demeure tout enfoncée en l'amour de ses péchés ; extérieurement il se soumet aux préceptes divins, mais intérieurement il se révolte, et trouve peut-être en sa contrainte une raison de détester Dieu, ajoutant ainsi à ses fautes précédentes une nouvelle injure à la Bonté divine [4]. Souvent d'ailleurs, il s'aveugle sur l'étendue de ses devoirs extérieurs

1. Conc. de Trente, Sess. VI, chap. 6 : « Excitati divina gratia et adjuti, fides ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quae est in Christo Jesu ».

2. Cette « *pia affectio* » a pour principe dans la volonté non un habitus indépendant mais une disposition qui se rattache à l'habitus intellectuel de foi (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, Tractatus de Fide, Disp. III, a. 3). Son importance marque la nécessité, pour tous les apôtres chrétiens, de se poser et de résoudre de leur mieux ces questions pratiques : Comment favoriser sa naissance dans les âmes, dans telle âme ? Comment présenter à des incroyants la vie éternelle pour leur en donner l'amour ? Comment leur prouver qu'on est pris soi-même par cet amour ? — La cordialité dans l'assentiment à la parole divine est d'ailleurs facilitée du fait que Dieu est à la fois la Vérité Première à qui l'on croit, et le Bien qui peut nous rendre éternellement heureux. (*S. th.*, II^a-II^{ae}, Q. IV, a. 2, ad 3 ; *In Ep. ad Heb.*, ch. XI, leç. 1, sur vt. 1 : « Veritas prima est objectum fidei in quo consistit finis voluntatis scilicet beatitudo »).

3. *S. th.*, II^a-II^{ae}, Q. XIX, a. 4 et 6 ; *In III Sent.*, Dist. XXXIV, Q. 2, a. 2, sol. 1.

4. *S. th.*, II^a-II^{ae}, Q. XIX, a. 4, ad 1 ; *Contra Gent.*, IV, 22 ; *In Ep. ad Rom.*, ch. VIII, leç. 3 (sur vt. 15) : « Etsi per hujusmodi timorem aliquis bonum facit, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenae, quod est proprie servorum ». — *In Ep. ad Gal.*, ch. V, leç. 5 (sur vt. 18).

eux-mêmes. S'il évite à peu près le mal, il ne fait pas le bien. Son service de Dieu demeure lâche et pusillanime. Comme le mauvais esclave de l'Évangile, il enfouit les talents que lui a confiés son maître [1] ; comme lui, il ne mérite que la torture et les fers [2].

Tout cela est vrai. Seulement ces misérables conséquences tiennent à son endurcissement, non à la peur de l'enfer elle-même. Celle-ci est légitime et surnaturelle, et normalement, elle joue au début des conversions un rôle fort utile.

L'enfer est en effet un mal redoutable et la raison commande de le craindre. Sans doute, en le faisant, on s'inspire de l'amour de soi et c'est pourquoi, comme nous l'avons dit, on prouve la bonté de sa nature, non le redressement de sa volonté. Mais enfin s'aimer soi-même n'est pas coupable, car on peut se vouloir du bien sans se prendre comme fin [3] ; il suffit de garder la mesure, de ne pas rejeter l'amour de Dieu, de ne pas se préférer à Dieu. Regretter parmi les conséquences du péché son propre malheur n'est pas une faute ; il suffit de ne pas nier que l'offense de Dieu soit un mal plus grand que la damnation elle-même. Or, en soi, redouter l'enfer n'implique nullement pareille négation, pas plus qu'aimer une créature pour ses qualités naturelles et sans voir en ces qualités le reflet des perfections divines n'implique que l'on nie l'amabilité suprême du Créateur [4]. Et ainsi cette crainte est-elle légitime [5].

Elle est en même temps fort utile. Le concile de Trente résumera cette utilité par cette heureuse formule : « Elle secoue les pécheurs ». Ils étaient paisiblement endormis dans leur misérable état ; elle met

1. *In Matth.*, ch. XXV, n° 2 (sur vt. 25-26).
2. *In Ep. ad Gal.*, ch. IV, leç. 3 (sur vt. 7).
3. Cf. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, Tract. de Spe, Disp. X, a. 2.
4. *S. th.*, IIª-IIᵃᵉ, Q. XIX, a. 4 et 6 ; *In III Sent.*, Dist. XXXIV, Q. II, a. 2, sol. 1. — Dans nos affections terrestres nous pouvons prendre l'une des trois attitudes suivantes : Nous pouvons considérer positivement leur objet comme notre bien suprême ; alors nous sommes coupables. Nous pouvons les pénétrer entièrement de charité. Nous pouvons enfin nous borner à nous y inspirer de motifs humains, de convenances personnelles, sans les subordonner positivement à la charité, mais sans rejeter celle-ci. Comme en ce dernier cas nous ne mettons pas notre fin dernière en ces amours naturels, ils demeurent légitimes à côté de l'amour de Dieu. Ainsi en aimant les autres pouvons-nous ou bien témoigner à Dieu notre mépris, ou bien Lui prouver notre amour, ou bien ne manifester à son égard aucun sentiment précis. Il en est de même dans la crainte de l'enfer. Ou bien le pécheur considère les châtiments qui le menacent comme plus graves que l'injure faite au Bien Divin par son péché ; il exprime par là son mépris pour Dieu. Ou bien il les craint parce que l'enfer l'empêcherait de rendre éternellement à Dieu son affectueux hommage, et il révèle ainsi son amitié pour Lui. Ou bien il les redoute sans les comparer au mal de l'offense divine ; il ne manifeste par là aucun sentiment à l'égard de Dieu (*S. th.*, IIª-IIᵃᵉ, Q. XIX, a 6).
5. La vérité de cette conclusion est garantie par la condamnation de la proposition quinzième dans le décret du Saint-Office du 7 septembre 1690 (DENZ., 1304).

fin à leur quiétude. Et saint Thomas marque son effet sur eux en disant : « Elle les retire du péché » [1]. Elle les excite à y renoncer en effet, car elle met au service du bien leur amour-propre lui-même, leur amour profond de l'intégrité de leur être [2], et de deux maux les poussant à choisir le moindre, les presse de cesser de pécher. Cesser de pécher, qu'est-ce à dire ? Ce n'est pas seulement s'abstenir de quelques actes extérieurs défendus, c'est encore se garder de toute révolte intérieure contre la loi divine ; car cette révolte constituerait à elle seule une faute grave et exposerait à tomber dans l'enfer qu'on redoute : Dieu ne regarde pas seulement les œuvres, mais les sentiments du cœur. Le coupable, ainsi pressé, fait donc effort ; il accepte loyalement les commandements divins, et se porte au bien d'une volonté cordiale ; il regrette vraiment d'avoir offensé la Majesté Divine, sinon à cause de l'offense même, du moins en raison de ses conséquences pour lui [3].

La crainte le conduit plus loin encore. Ne doit-il pas faire tout ce qui dépend de lui pour éviter l'enfer ? Pour cela ne doit-il pas observer les commandements et réparer son passé coupable ? Or le premier des commandements de la loi chrétienne est d'aimer Dieu, et les péchés ne peuvent être réparés que par l'amour. En outre, faisant retour sur sa vie, il voit les dangers qu'offre l'attachement aux biens périssables, et le monde lui en paraît moins captivant. Pour ces deux raisons sa crainte le porte positivement à aimer Dieu. Privilège merveilleux du Créateur, que saint Thomas, au soir de sa vie, prêchant à ses compatriotes de Naples, leur rappelait en com-

1. « Motus timoris servilis quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur ».

2. *In III Sent.*, Dist. XXXIV, Q. II, a. 2, sol. 2, ad 2.

3. *In Psalm. XVIII*, nº 5 (sur vt. 8) : « Lex humana retrahit ab exterioribus, licet divina lex convertat cor ad Deum ; et ideo dicit *Convertens* non tantum exteriores actus sed et *animas*. Sed lex vetus hoc faciebat imperfecte, lex nova perfecte : quia lex vetus cohibet per poenas temporales, quae coercent manum ; sed lex nova cohibet per poenas aeternas quae coercent cor ». — On peut rapprocher de ce texte le canon 8e de la sixième session du concile de Trente, et la condamnation de la proposition 61e de Quesnel (DENZ., 1411). — On voit l'efficacité donnée par saint Thomas aux menaces de la loi chrétienne : elles tendent à changer le cœur. L'affection que le pécheur garderait au péché, même s'il s'abstenait extérieurement de mal agir, aurait en effet pour résultat de le faire tomber en enfer, ce qui est justement le mal qu'il redoute ; pour éviter ce malheur il doit donc renoncer à cette affection même. Au contraire, lorsque, au cours d'une navigation (pour prendre l'exemple classique), la crainte d'un naufrage oblige un marchand à jeter à la mer une partie de la cargaison, l'affection qu'il garde à ses marchandises en les sacrifiant n'augmente nullement pour lui le danger du naufrage. — Les justes eux-mêmes, à certains jours, surtout au début de leur vie vertueuse, ont intérêt à faire appel à ce sentiment intéressé de crainte. Ils en ont moins besoin, sans doute, lorsque la charité a grandi dans leur cœur, mais il leur est toujours possible et utile, dans les moments de crise morale, de le faire intervenir pour appuyer les motifs d'amour (*S. th.*, IIa-IIae, Q. XIX, a. 8, c. et ad 2).

mentant ces superbes paroles de saint Augustin : « Deus qui solus timeri sine amore non potest » [1].

Mais si la crainte quand elle ne s'accompagne pas de révolte intérieure attire facilement l'amour dans l'âme, il n'en est pas moins vrai qu'à elle seule elle ne constitue pas, elle ne peut constituer un motif suffisant d'attrition. Nous en avons exposé longuement les raisons dans les précédents chapitres. Résumons les d'un mot. L'attrition doit être une véritable pénitence, sans quoi le pécheur qui vient se confesser commet en sa démarche même un mensonge qui met obstacle à l'action du Sacrement. Or la vraie pénitence ne consiste pas seulement à ne point commettre de nouveaux péchés, à regretter ses péchés passés pour les maux qu'ils attirent, mais encore à être peiné, pour elles-mêmes, des offenses faites à Dieu [2] ; il faut pour se repentir avoir haine du péché comme mal de Dieu, et pour haïr ainsi le mal de Dieu, il faut aimer Dieu pour Lui-Même. L'amour qui fait craindre l'enfer est l'amour de soi ; sans doute par cette crainte on peut cesser de commettre ses péchés habituels, se détacher même intérieurement du mal, regretter d'avoir offensé Dieu, mais on le fait par intérêt propre [3].

Tel est le rôle de la crainte : sans faire du pécheur un vrai pénitent, un attrit, elle le secoue moralement et le détache de ses péchés.

---

1. *Collatio de decem praeceptis* (Carême 1273), Introductio : « Quisquis igitur caritatem nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia. Hujus imminuendae initium est Deum timeri, qui solus timeri sine amore non potest ». — St. Aug., *Lib. de Quaest. LXXXIII*, Quaes. XXXVI, n. 1. — C'est aussi à saint Augustin (*In Ep. Joan.*, Tract. IX, n. 4) que saint Thomas emprunte la comparaison devenue classique en théologie : « Timor servilis introducit charitatem, sicut seta introducit linum » (*S. th.*, IIª-IIªe, a. 8, ad 1).

2. *In IV Sent.*, Dist. XIV, Expositio textus, sur les mots *Vera poenitentia est cessare a peccato*. — *S. th.*, Iª-IIªe, Q. LXXXVI, a. 2 ; *Contra Gent.*, III, 159, circa principium.

3. L'idée d'un amour de Dieu qui serait simplement effectif, c'est-à-dire consisterait en l'observance des commandements autres que le premier, sans aucun sentiment d'affection, est tout à fait en opposition avec la doctrine thomiste. Pour saint Thomas l'amour est d'abord un sentiment intérieur, et l'obligation d'aimer Dieu est d'abord celle de faire des actes élicites intérieurs d'amour. La distinction des deux points de vue, sentiment intérieur et obéissance extérieure aux commandements, est fort nette dans ses œuvres, en particulier dans la *Somme théologique* au traité de la charité (IIª-IIªe, Q. XLIV, spécialement a. 1, ad 1), et dans le *Commentaire* sur le verset quinzième du quatorzième chapitre *de Saint Jean, Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements*. Voici le début de ce dernier texte : « Praeparatio autem ad receptionem Spiritus Sancti una quidem erat necessaria ex parte discipulorum, alia ex parte Christi. Ex parte quidem discipulorum necessaria erat duplex praeparatio, scilicet amor cordis et obedientia operis » (*In Joan.*, ch. XIV, leç. 4, nº 1). — Notons en outre ceci : De ce que l'observation des commandements est le signe le plus manifeste de l'amour, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse jamais prendre et tenir au moins quelque temps par la seule crainte de l'enfer la résolution de ne plus pécher.

L'espérance, qui vient ensuite, lui donne courage pour essayer de les réparer [1]. Pourquoi s'y essaierait-il en effet s'il regardait l'offense du péché comme irrémissible ? Aussi Dieu, continuant son œuvre de grâce, le tourne-t-Il maintenant vers sa Miséricorde ; Il lui donne confiance qu'il obtiendra son pardon, les secours nécessaires pour atteindre l'éternelle béatitude et cette béatitude elle-même. Pour l'affermir en cet espoir Il met en son âme un habitus spécial qui oriente réellement bien qu'imparfaitement encore [2] sa volonté vers le bien surnaturel. Alors son cœur, que la crainte avait resserré se dilate et c'est d'un élan joyeux qu'il peut tendre vers le ciel. Son désir, sa *pia affectio*, s'en accroît, et sa foi, excitée plus vivement par ce désir accru, devient plus ferme. Cette fermeté à son tour donnera à sa confiance un nouvel appui, et il se sentira porté à sacrifier bien des choses pour réparer son péché et atteindre le Paradis [3].

Evidemment le fond de tout ce mouvement demeure l'amour de convoitise. Il est inutile de s'arrêter à le démontrer, comme il est inutile de recommencer à prouver la légitimité de cette convoitise [4] et son impuissance à engendrer, seule, une attrition véritable.

Mais si l'espérance est encore convoitise, elle n'en dispose pas moins très directement, plus directement que la crainte, à l'amour de bienveillance. Nous en avons déjà indiqué deux raisons : elle met dans la volonté un habitus théologal et l'accoutume ainsi à s'orienter vers Dieu ; elle dilate l'âme. Il faut en signaler deux autres tirées des lois ordinaires de l'amour.

Nous aimons rarement les personnes par pure concupiscence, comme les choses. Une inclination naturelle nous porte à vouloir du bien à tous les hommes [5], et lorsque nous nous attachons à l'un d'eux pour l'intérêt ou le plaisir qui résulte pour nous de cette relation, un peu de bienveillance se mêle spontanément à ces motifs. Sans doute nous pouvons arriver à exclure de notre cœur ce sentiment désin-

1. « Quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi ».

2. Seule la charité donnera à sa volonté une orientation surnaturelle parfaite.

3. *In III Sent.*, Dist. XXVI, Q. I, a. 2, sol. unic., ad 3 ; *S. th.*, Ia-IIae, Q. XI, a. 4 ; Q. XXVII, a. 4, ad 3 ; IIa-IIae, Q. IV, a. 7, ad 2. — Cf. Saint François de Sales, *op. cit.*, L. II, ch. XVI. — Pour les rapports entre l'habitus d'espérance et la *pia affectio*, cf. Jean de Saint Thomas, *Cursus theologicus*, Tract. de Spe, Disp. X, a. 1).

4. Le pécheur qui espère en Dieu ne Le regarde point en réalité comme il regarderait un bien purement utile. En sa convoitise même il Lui laisse son rang de Bien Souverain et reconnaît en Lui la source de toute perfection. Il ne se préfère pas à Lui.

5. *Contra Gent.*, III, 130 : « Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem ».

téressé, à vouloir jalousement notre propre bonheur en envisageant uniquement les autres comme un moyen de nous procurer quelque agrément. Mais nous nous enfermons rarement en ce coupable égoïsme. Comment le pécheur s'y enfermerait-il dans ses rapports avec Dieu, avec le Dieu personnel de la Révélation, avec le Bon Dieu ?

D'autant plus que le plaisir qu'il escompte, la joie du Paradis, demeure un pur don. Or en pareil cas la convoitise se teinte facilement de reconnaissance, et la reconnaissance à son tour pousse à aimer le bienfaiteur pour lui-même, parce que derrière ses bienfaits se devine son affection, et que sa bienveillance appelle un retour de bienveillance [1]. Ainsi peu à peu se sent gagné le pécheur. Dieu lui promet son pardon et le Paradis ; Dieu a donné son Fils pour le sauver ; Dieu l'aime : lui aussi, il L'aimera [2].

Ainsi de progrès en progrès, plus ou moins rapidement, fidèlement toujours, Dieu le conduit jusqu'au seuil de l'attrition, de l'attrition d'amour. Une légère impulsion de la grâce suffira dorénavant à le lui faire franchir.

Mais ne sera-ce pas plutôt et nécessairement dans la contrition parfaite qu'elle l'introduira ? Entre le regret du péché inspiré par la convoitise du Paradis et le repentir de charité, y a-t-il place en réalité pour un repentir de bienveillance ? C'est ce qui nous reste à voir.

1. *S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. LXII, ad 4 : « Ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum ».

2. *S. th.*, I^{a}-II^{ae}, Q. XL, a. 7 ; Q. LXVI, a. 6, ad 3 ; II^{a}-II^{ae}, Q. XXVII, a. 1 (ad 3) et 3 ; *De Spe*, Q. unic., a. 3.

CHAPITRE CINQUIÈME

DE L'ATTRITION A LA CONTRITION

La charité a un autre objet formel que le simple amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu : elle est l'amitié de l'homme pour Dieu, et l'amitié se définit : l'amour réciproque de bienveillance qui, dans l'intimité d'un étroit commerce, se fonde sur une ressemblance profonde. — Normalement la contrition est précédée d'attrition. — Continuité apparente et discontinuité réelle de l'une à l'autre.— Passage de l'une à l'autre, par l'absolution ou avant l'absolution : différence et fréquence relative des deux cas. — Conclusion.

Nous pouvons résumer ainsi ce que nous avons dit jusqu'ici de l'attrition : elle est la disposition de repentir nécessaire et suffisante à la justification par le sacrement de Pénitence ; elle n'est pas informée par la charité ; elle exige un amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu ; Dieu y dispose l'âme par la foi, la crainte de l'enfer, l'espérance du salut.

Ces conclusions posent nécessairement le problème suivant : Pour saint Thomas, disons-nous, l'attrition a pour motif l'amour de Dieu, un amour de bienveillance, surnaturel et souverain, un amour de Dieu pour Lui-Même et par-dessus toutes choses. Mais un tel amour ne se confond-il pas avec la charité ? Ne répond-il pas à sa définition même ?

On voit la portée de cette question. Si le simple amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu se confondait avec la charité, le repentir d'amour que nous avons décrit ne serait autre, en fait, que la contrition parfaite, et celle-ci succéderait toujours immédiatement au regret inspiré par la convoitise du Paradis ; ce serait la négation même de la doctrine de l'attrition d'amour. Si, au contraire, la charité diffère du simple amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu et contient d'autres éléments que lui, il y a place au dessous de la contrition parfaite pour l'attrition d'amour, et la vérité de nos affirmations précédentes se trouve mise en une nouvelle lumière.

Or pour saint Thomas la charité est plus qu'un simple amour de bienveillance, parce qu'elle est l'amitié de l'homme pour Dieu [1]. Avant lui, malgré le « *Jam dixi amicos* » de saint Jean, aucun théologien n'avait osé donner cette définition [2]. Hardiment, dès sa jeunesse, il la fait sienne, et toute sa vie lui demeure fidèle. Telle on la trouve dans son *Commentaire sur les Sentences* [3], telle on la retrouve dans sa *Somme théologique*, où, paisiblement établie, elle se rattache très simplement, par un court *sed contra*, au texte évangélique [4].

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, il étudie la charité immédiatement après avoir traité de l'amour en général, et cherche à quel sentiment affectueux des relations humaines on doit la comparer. Il se demande en particulier : *Doit-on la regarder comme une bienveillance* ? *Doit-on la regarder comme une amitié* ? Et voici sa réponse : « Tandis que la bienveillance peut exister sans véritable attachement, l'amitié est le plus parfait des amours, car c'est un amour de choix et de volonté, un amour partagé et qui le sait, un amour qui par sa stabilité ressemble à un habitus. C'est donc à elle qu'il faut rattacher la charité : le nom seul de celle-ci n'indique-t-il pas sa perfection puisqu'il marque qu'elle voit dans l'aimé un objet d'un prix inestimable, un objet très cher ? Elle est donc une amitié ; par elle l'homme et Dieu s'unissent et s'associent en une mutuelle dilection » [5].

Dans l'article de la *Somme théologique*, il pose directement la question : *La charité est-elle une amitié* ? et répond affirmativement. Dans le *sed contra* il invoque comme argument d'autorité le « *Jam dixi amicos* » de saint Jean [6]. Le corps de l'article précise ensuite les conditions qui font nécessairement d'un amour une amitié et prouve qu'elles sont réalisées dans la charité ; développons-en

---

1. Nous disons « l'amitié », plutôt que « l'amour d'amitié ».

2. J. KELLER, O. P., *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina* (*Xenia thomistica*, Rome 1924, t. II, pp. 33-76), p. 36. — Cette définition constitue une belle explication théologique du mot du concile de Trente (Sess. VI, ch. VII) : « Justificatio... unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus ». — Naturellement la notion demeure analogique : parmi nos amis, Dieu seul est notre Fin Dernière.

3. *In III Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, a. 1, sol. unic.

4. *S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXIII, a.1.

5. L'affirmation du vrai caractère de la charité est donc fort nette dans ce texte. Notons toutefois que la bienveillance à laquelle saint Thomas refuse ici de la réduire, n'est pas l'amour de bienveillance, mais plutôt une bienveillance sans affection. Il refuse dans le même article de la ramener au désir, à la bienfaisance, à la concorde, à la paix.

6. Le raisonnement sous-entendu semble le suivant : Dieu aime les justes comme ses amis ; comme l'amitié exige réciprocité pour exister, les justes L'aiment également d'amitié ; C'est Lui d'ailleurs qui, en les aimant, fait qu'ils L'aiment (*In Joann.*, ch. XV, leç. 3, n° 1).

les deux parties, en les éclairant par d'autres passages de ses œuvres.

Quand un amour est-il une amitié ? Car il est bien entendu (et saint Thomas ne s'attarde pas à le démontrer ici) que l'amitié est un amour, c'est-à-dire une affection véritable, un attachement s'exprimant par des mouvements de vraie dilection[1]. Mais elle n'est pas un amour quelconque. Seul peut et doit être appelé amitié l'amour réciproque de bienveillance [2]. L'amitié en effet s'accompagne nécessairement de bienveillance [3]. Quand nous ne voulons pas de bien à ceux que nous aimons, mais cherchons en eux notre propre avantage, nous n'avons pas pour eux d'amitié, mais de la concupiscence[4].

En outre, dans l'amitié, cette affection bienveillante est réciproque [5], et d'une réciprocité qui se laisse au moins deviner [6]. S'il ne se sent pas payé de retour, notre cœur hésite et ne peut parfaitement s'attacher. Dans l'amour ordinaire de bienveillance, nous aimons souvent des personnes qui ne nous aiment pas ; si par hasard elles nous aiment, nous pouvons l'ignorer. L'amitié exige davantage. Il ne suffit pas qu'en échange de notre affection l'on se montre dévoué à notre égard, qu'on nous rende des services ; il faut qu'on se donne

1. *S. th.*, Ia-IIae, Q. XXVI, a. 3 ; IIa-IIae, Q. XXVII, a. 2.

2. Nous éclairons le sens de cette première partie du corps de l'article par les passages parallèles de la *Somme* (Ia P., Q. XX, a. 2, ad 3 ; Ia-IIae, Q. LV, a. 5), du *Commentaire sur les Éthiques d'Aristote* (L. VIII et IX), et de la Question disputée *De Caritate*. Partout sont marqués les mêmes éléments ou conditions de l'amitié : *Amor qui est cum benevolentia ; mutua amatio ; talis mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione.* — Pour plus de détails, cf. KELLER, *op. cit.* ; Coconnier, O. P., *Ce qu'est la charité d'après saint Thomas d'Aquin* (*Rev. Thom.*, 1904, pp. 647 et sv. ; 1906, pp. 5 et sv. ; 1907, pp. 1 et sv.).

3. « Amor qui est cum benevolentia ».

4. La raison donnée est raison de bon sens, et de bon sens qu'exprime le langage ordinaire : on ne prétend pas avoir d'amitié pour le vin. Elle prend un relief particulier si on se rappelle que, du temps de saint Thomas, on appelait communément amour d'amitié l'amour de bienveillance, et qu'au lieu de diviser l'amour en amour de bienveillance et amour de concupiscence, on le divisait en amour d'amitié et amour de concupiscence (KELLER, *op. cit.*, p. 260). Bien que saint Thomas tende à substituer à cette division celle en amour de bienveillance et amour de concupiscence, et distingue nettement amitié et amour de bienveillance, il accepte souvent simplement cet usage (*S. th.*, Ia P., Q. XX, a. 2, ad 3 ; Ia-IIae, Q. XXVI, a. 4 ; Q. XXVIII, a. 1 ; *In Joan.*, c. XV, leç. 4, nº 2, sur vt. 19). — Sa terminologie est donc généralement la suivante : « *Amor amicitiae* » signifie simplement amour de bienveillance ; « *amicitia* », l'amitié proprement dite ; « *amicitia utilis et delectabilis* », une amitié improprement dite, où l'on veut quelque bien à son ami, mais en vue de son propre intérêt ou plaisir (*In Ethic.*, L. VIII, ch. 3 ; *S. th.*, Ia-IIae, Q. XXVI, a. 4, ad 3). Nous ne parlerons pas ici de l'amitié improprement dite et nous appellerons toujours amour de bienveillance ce que saint Thomas appelle indifféremment amour d'amitié ou de bienveillance (*S. th.*, Ia-IIae., Q. XXVII, a. 3 : *Amor amicitiae seu benevolentiae*).

5. « Mutua amatio ».

6. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit connue avec certitude ; la probabilité suffit (*In III Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, a. 1, sol. unic., ad 10).

à nous, qu'on s'attache à nous. Acceptant ainsi l'affection de l'autre, nous consentons à ce que notre propre affection soit une réponse, nous nous engageons [1].

Telle est l'amitié.

Quand naît-elle ? Lorsqu'un étroit commerce révèle une affinité profonde.

Elle ne s'établit pas sur l'échange des biens. Sans doute les petits cadeaux l'entretiennent, et le propre des amis est de se faire part de ce qu'ils possèdent. Mais une affection mutuelle qui n'aurait en vue que ces bénéfices demeurerait, malgré cette réciprocité, amour de concupiscence, et ne serait que sa laide caricature. Le commerce social lui-même n'est pas son fondement dernier. Il permet seulement sa naissance et favorise son développement, parce qu'on trouve et qu'on garde ses amis parmi ses relations, parce qu'aussi on aime à vivre avec eux [2]. Mais il ne la crée pas. Ceux qui vivent côte à côte ne deviennent amis que s'ils se plaisent par autre chose que leurs relations mêmes, s'ils se conviennent par une affinité profonde. Il faut qu'ils se ressemblent en un point essentiel de leur vie intérieure. Alors, en effet, ils sont rapprochés, unis, unifiés par la possession de ce caractère commun. Chacun d'eux, en leur étroit commerce, prend conscience de cette unité, et regardant dès lors les autres comme ne faisant plus qu'un avec soi, les aime comme il s'aime soi-même et leur veut le même bien qu'à soi. Il emploie à défendre leurs intérêts autant d'énergie qu'à soutenir ses propres revendications ; il se dépense sans compter à leur service. En outre, et surtout, ce dévouement extérieur ne lui suffit pas. Il tient à vivre dans leur intimité. En leur absence il soupire après leur retour ; en leur présence, la joie chante dans son cœur. Il leur fait part de ses secrets, il veut connaître les leurs et partager tous leurs vouloirs. Ce désir ne diminue pas d'ailleurs le désintéressement de son amour. Il y trouve de la joie, mais cette joie lui vient par surcroît. Ce qu'il cherche, ce n'est pas tant à être aimé qu'à exercer sa propre tendresse, en lui donnant, en ce cœur à cœur, plus d'élan [3]. Il n'est pas nécessaire non plus que ceux dont il se rapproche ainsi soient ses égaux :

---

1. « Talis mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione ».

2. Saint Thomas rapproche les mots *communicatio* et *conversatio* (*S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXIII, a. 1, ad 1).

3. *S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXVII, a. 1. — *In III Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, a. 1, sol. unic., ad 11 : « Amicitia vera desiderat videre amicum et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia ; non autem ita quod delectatio quae est ex amici visione et perfruitione finis amicitiae ponatur ». — *De Car.*, Q. unic., a. 11, ad 6 : « In amicitia autem honesta amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti ».

l'amitié des fils pour leur père est une des plus étroites qui existe[1].

Ainsi naît l'amitié.

Et c'est pourquoi, continue saint Thomas, la charité est nécessairement une amitié.

En justifiant l'homme, Dieu, le Dieu fidèle, l'appelle à l'union avec son Fils, Jésus[2]; Il l'élève jusqu'à lui donner part à sa propre vie bienheureuse; Il lui communique celle-ci sous une forme cachée, en attendant la lumière du Paradis. Il le rend ainsi semblable à Lui-Même, d'une ressemblance profonde et foncière, et lui donne pouvoir d'agir divinement, non en sa nature sensible et corporelle, qui ne s'y prête point, mais en sa nature spirituelle, en la partie supérieure de son âme, où les forces d'intelligence et de volonté étaient déjà naturellement faites à l'image de l'Esprit. De ces forces ainsi surnaturalisées, l'homme peut Le connaître et L'aimer, toutes proportions gardées, à la manière dont Lui-Même se connaît et s'aime. Dans le juste, dorénavant, Dieu retrouve ainsi quelque chose de son être intime, Il trouve un fils. Vers lui en outre rien ne peut arrêter l'élan de son cœur. Il est sûr en effet d'être payé de retour, puisque, en aimant et par la seule puissance efficace de son amour, Il met Lui-Même au cœur de ce fils l'amour dont celui-ci L'aimera. En toute sécurité, Il peut l'appeler son ami et l'aimer comme tel.

1. Le mot *communicatio* est le mot par lequel dans la vieille traduction des Éthiques était traduit le grec κοινωνία. St. Thomas l'adopte. Il sert à exprimer à la fois le commerce social et la possession commune d'une perfection, d'une forme, en laquelle les deux amis communient. Ce second sens, moins apparent au premier abord, se révèle à une lecture attentive du *Commentaire sur les Éthiques*, particulièrement dans la leçon 12 du libre VIII. Là, par exemple, après avoir déclaré que toute amitié consiste « *in communicatione* », saint Thomas indique que les « *cognati communicant in origine* » ; que les parents ont de l'amitié pour leurs enfants parce que ceux-ci « *sunt aliquid ipsorum* » et les enfants pour leurs parents « *quia sunt a parentibus* » ; que les condisciples élevés ensemble « *consueverunt esse unius moris quod est causa mutuae dilectionis* ». Il faudrait citer toute la leçon. — Le fondement dernier de l'amitié est cette ressemblance, c'est-à-dire cette possession actuelle d'un caractère commun (similitudo quae est amicitiae factiva et conservativa, *In Ethic.*, L. VIII, leç. 8). Il le faut bien, d'ailleurs, puisque telle est la condition de tout amour de bienveillance (*S. th.*, Iª-IIªe, Q. XXVII, a. 3 ; Q. XXVIII, a. 1 ; *In Joann.*, ch. XV, leç. 4, nº 2, sur vt. 1). Pris au sens intransitif, le mot de *communicatio* exprime bien cette idée ; saint Thomas le marque lui-même : « Similitudo attenditur secundum convenientiam vel communicationem in forma » (*S. th.*, Iª Pars, Q. XCIV, a. 3). « Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt invicem, nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia, cum substantiae spirituales sint omnino immateriales » (*Cont. Gent.*, IV, 84). Mais en outre ce mot connote un commerce intime. Et c'est pourquoi saint Thomas, après le traducteur d'Aristote, le réserve à l'amitié et emploie le mot plus simple de *similitudo* pour l'amour ordinaire de bienveillance.

2. Saint Thomas cite ici le mot de saint Paul (*I Cor.*, I, 9) : « Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem Filii ejus ». — On peut rapprocher de ce passage : *De spe*, Q. unic., a. 1, ad 9, et *S. th.*, Iª-IIªe, Q. CIX, a. 3, ad 1, où il note que dans la charité l'homme aime Dieu en tant qu'il se trouve avec Lui en société spirituelle.

C'est bien de l'amitié, de son côté, que le juste, nécessairement, éprouve pour Dieu, car il ne voit plus seulement en Lui le Bien Souverain, la Fin Dernière, digne de souveraine bienveillance, mais encore il retrouve en Lui, infiniment épanouie, la bienheureuse vie dont il porte maintenant le germe en son âme ; il trouve en Lui un Père. A des signes dont la probabilité suffit pratiquement à le rassurer [1], il se devine en sa grâce. Rien n'arrête dès lors l'élan de son cœur, et l'inégalité des conditions a seulement pour effet de nuancer son affection de crainte filiale [2]. Il révère Dieu, mais ne L'en aime pas moins comme un ami.

Et cet amour nouveau est en lui la source d'une nouvelle psychologie surnaturelle. Ayant pour objet le Bien Suprême, la charité ne peut être subordonnée à aucun autre amour ; elle fait aimer le Bien Divin partout, en Dieu, en soi-même, dans les autres ; elle engendre un nouvel et parfait désir du bonheur éternel [3] ; elle diminue la crainte servile et affermit l'espérance ; elle met la volonté en accord avec celle de Dieu ; elle rend l'activité méritoire et obtient du ciel une aide spéciale qui en assure en toutes circonstances le caractère vertueux [4]. Sur cette terre elle ne peut atteindre toute sa perfection ; mais, malgré l'obscurité de la foi, elle pousse au dévouement sans réserve, au service inlassable de Dieu, à la contemplation de la Trinité Sainte. Elle conduit enfin à la vision béatifique, dont son ardeur mesure la gloire et où elle s'épanouit elle-même éternellement, triomphante et toute joyeuse.

Telle est sa splendeur et le lien nouveau qu'elle établit entre Dieu et l'homme.

Déjà sans doute avant la justification Dieu avait, de mille manières témoigné son amour au pécheur. Il l'avait créé et le conservait ; Il l'avait doté, et très généreusement peut-être, de tous les dons de la nature ; Il avait réveillé en son âme après sa faute la foi et l'espérance ; Il le poussait au bien par d'innombrables grâces actuelles ; et tout cela Il l'avait fait et le faisait par bonté toute gratuite. Par là, Il avait déjà fait naître en son cœur un retour d'affec-

---

1. A. Gardeil, O. P., *La structure de la connaissance mystique*, dans *Rev. thom.*, Mai-Juin 1924, p. 239.

2. *In Ethic.*, L. VIII, leç. 12 : « Filii habent amicitiam ad parentes, sicut ad quoddam bonum superexcellens, quia ipsi sunt maxime benefactores, in quantum ipsi sunt filiis causa essendi et nutriendi et disciplinae ; et talis est etiam amicitia hominis ad Deum ».

3. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Curs. theol.*, Tract. de Caritate, Disput. XIV. a. 1, ad 3.

4. Cf. les questions disputées *De Spe* et *De Car.*, et, dans la *Somme*, le traité de la charité, *passim*.

tueuse bienveillance. Mais cette bienveillance mutuelle, malgré sa réciprocité, n'était pas encore amitié véritable et ne pouvait pas l'être. Il y manquait la base nécessaire de toute amitié, la ressemblance profonde de vie intérieure, l'intime commerce. Dieu ne s'était pas encore donné Lui-Même. Dans la justification, au contraire, Il se donne sans réserve ; Il se réalise pour ainsi dire le plus qu'Il peut dans notre âme humaine, en se l'assimilant d'une façon toute spéciale ; Il ne la change pas substantiellement (ce serait la détruire), mais Il la surélève de telle sorte qu'elle est capable de vivre d'une vie divine. Nous commençons alors à L'aimer comme un ami. Avant notre justification nous ne le pouvions pas ; et c'est pourquoi nous ne pouvions faire aucun acte, même faible, de charité [1].

Tel est, développé, l'article de saint Thomas dans la *Somme*. Telle est sa doctrine sur la charité.

Cette doctrine établie, la différence entre l'attrition et la contrition parfaite devient manifeste. Elle tient à la différence de leur motif formel. En toutes deux on regrette le péché par surnaturel et souverain amour, mais dans l'attrition cet amour est simple amour de bienveillance, et dans la contrition, amitié [2]. De même donc que la charité est autre chose et plus que le simple amour de bienveillance, de même la contrition est autre chose et plus que l'attrition ; et de même que le simple amour de bienveillance peut exister dans le cœur du pécheur avant la charité, de même l'attrition peut trouver place dans les conversions avant la contrition. Sans doute en tous ses actes d'attrition et dès le premier, le pécheur met en Dieu sa fin dernière, il L'aime par-dessus toutes choses. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit pour autant entièrement converti. Son état de péché est une disposition habituelle. Elle n'empêche pas les mouvements de repentir ; mais ceux-ci ne la changent pas nécessairement : les actes ne s'opposent directement qu'aux actes, non aux habitus. En attendant qu'il reçoive la grâce sanctifiante, le pécheur est ainsi divisé, tiraillé en deux sens contraires. En toute sa conduite d'ailleurs se retrouve pareil partage. Toutes ses œuvres, en

1. *S. th.*, III[a] Pars, Q. LXXXV, a. 6 : « Actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum poenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis ; actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu poenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum ». — *In III Sent.*, Dist. XXVII, Q. II, a. 4, sol. 4 : « Caritas nunquam potest esse informis ».

2. *S. th.*, III[a] Pars, Q. LXXXIV, a. 5, ad 2 : « Requirit enim charitas quod homo doleat de offensa in amicum commissa, et quod amico homo studeat satisfacere ».

effet, ne sont pas des péchés [1] ; chaque fois qu'il fait le bien, il met explicitement ou implicitement sa fin dernière en Dieu. L'acte d'attrition est, dans sa vie, un de ces actes louables, imparfaits et surnaturels : imparfaits, parce qu'ils ne s'enracinent pas dans une vertu infuse et ne sont pas méritoires ; surnaturels, parce qu'ils procèdent d'une intelligence éclairée par la foi et d'une volonté mue par une grâce actuelle. Comme les autres, il coexiste avec l'inclination habituelle de l'âme vers le mal [2], qu'il ne détruit ni directement ni du premier coup [3]. Pourquoi Dieu devrait-Il rendre de suite son amitié à l'attrit? Celui-ci ne peut la mériter, puisque pour le faire il devrait déjà être en état de grâce. Sans doute s'il répond à toutes les avances divines, Dieu le conduira sûrement jusqu'à ce terme ; mais Il peut l'y conduire peu à peu [4]. N'est-ce pas ainsi d'ailleurs, lentement, que se forment généralement les amitiés. D'abord on souhaite simplement du bien à quelqu'un, sans affection ni dévouement véritables ; puis on commence à l'aimer ; mais c'est à la longue seulement que l'on s'attache profondément [5]. Dieu se conforme aux lois ordinaires du cœur. Il inspire d'abord de faibles sentiments de bienveillance, puis un commencement d'amour, et seulement enfin la charité.

Aussi l'attrition joue-t-elle dans les conversions un rôle fort important : elle en est une étape régulière. Sans doute Dieu a puissance infinie. S'Il veut du premier coup mouvoir le libre arbitre

---

1. *S. th.*, I^{a}-II^{ae}, Q. CIV, a. 8.

2. *In II Sent.*, Dist. XXVIII, Q. I, a. 3, sol. unic., ad 2 : « Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute vel secundum quod antecedunt virtutem, ita etiam est de caritate. Potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt (*référence à des maîtres contemporains qui n'indique aucune réserve*) ; et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere et non solum quod a caritate procedit ». — Rappelons que pour saint Thomas le premier commandement porte avant tout sur l'acte intérieur de dilection. Les œuvres prouvent l'amour, mais ne le constituent pas (*S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XLIV, a. 1, ad 1).

3. Il est vrai qu'un seul péché mortel fait perdre la charité. Mais dans l'article où il l'enseigne (*S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXIV, a. 12), saint Thomas montre qu'il a cet effet parce que la charité est un habitus infus et non un habitus acquis : « Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directe contrariatur habitui, sed actui. Conservatio habitus in subjecto non requirit continuitatem actus ; unde ex superveniente contrario actu non statim habitus acquisitus excluditur ». — Cf. I^{a}-II^{ae}, Q. LXI, a. 4.

4. Les actes surnaturels de souveraine bienveillance ont la même coupe psychologique que les actes de charité. Si on les répète souvent ils arrivent à acquérir, sous la motion de la grâce actuelle qui les provoque, le même caractère de facilité et de joie que s'ils venaient d'un habitus infus (*In I Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 4, sol. unic.; *In III Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2, sol. unic., ad 1 ; *Quodl.* VIII, a. 4 ; *De Verit.*, Q. X, a. 10, ad 1 et ad 2).

5. *In Ethic.*, L. IX, leç 5 ; *S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXVII, a. 2.

jusqu'à la contrition de charité, qui peut L'en empêcher ? Mais, de fait, Il agit rarement de cette manière [1]. Ainsi le demande l'ordre établi par la Divine Sagesse [2]. Cet ordre, en particulier, nous l'avons vu, limite le rôle des sacrements. Ceux-ci ne justifient les pécheurs que si la démarche qu'ils accomplissent en les recevant n'est pas un mensonge, s'ils sont attrits [3]. Ainsi l'attrition est-elle bien la préparation normale de la contrition.

Au moment même où il devient contrit d'ailleurs, le pénitent ne s'aperçoit pas de ce nouveau don : ni la grâce sanctifiante ni les vertus infuses ne tombent sous le sens. Plus tard seulement, en se retournant pour juger sa vie depuis sa conversion, il pourra se rendre ce témoignage qu'il vit en ami de Dieu. A quel moment, exactement, a-t-il commencé de l'être ? Il ne saurait le dire. Du reste les amitiés naturelles ne commencent généralement pas avec plus de fracas, et lorsque, se rendant compte, à mille détails, de la force d'une affection, l'on se demande à quel moment ce lien si étroit s'est formé, on ne peut généralement répondre. A la conscience expérimentale intime la contrition se présente donc simplement comme la continuation de l'attrition, de même que la charité se présente comme la continuation de l'amour surnaturel de bienveillance (saint Thomas, faisant sien un mot de saint Augustin, appelle cet amour une charité commencée, *charitas inchoata*) [4]. Ainsi s'explique que de l'une à l'autre le passage demeure inaperçu [5].

---

1. L'Église fête comme miraculeuse la conversion de saint Paul (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 2, sol. 1 ; *S. th.*, IIª-IIªᵉ, Q. CXII, a. 2, ad 2 et ad 3 ; Q. CXIII, a. 7 et 10).

2. A propos de la béatitude, saint Thomas énonce cette maxime : « L'homme occupe le dernier rang parmi les créatures raisonnables ; il doit n'atteindre que peu à peu les grands biens surnaturels » (*S. th.*, Iª-IIªᵉ, Q. V, a. 7).

3. Le sacrement de Pénitence peut exceptionnellement justifier un pécheur actuellement incapable de faire un acte de repentir. Sans doute il ne peut justifier sans vrai repentir ; sans doute aussi toute justification s'accompagne du don de la charité et de la vertu de pénitence. Mais au moment de l'absolution un pécheur peut dormir ou avoir perdu l'usage de la raison. La justification en sera-t-elle nécessairement empêchée ? Non. Le pécheur a pu auparavant, en effet, faire un acte d'attrition. S'il ne l'a pas rétracté, cette disposition virtuelle de repentir garde sa valeur, et l'absolution produit la grâce (*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 3, sol. 2, ad 3 ; *S. th.*, Iª-IIªᵉ, Q. CXIII, a. 3, ad 1). — Plus souvent la permanence de la virtualité du repentir se trouve assurée par les actes mêmes du pénitent, la confession et la satisfaction.

4. *S. th.*, Iª-IIªᵉ, Q. CXIII, a. 10. Le contexte et les passages parallèles prouvent que dans cet article saint Thomas oppose bien cette « charitas inchoata » à la charité reçue au moment même de la justification, et non à la perfection de charité à laquelle doit tendre le juste (cf. Iª-IIªᵉ, Q. CXII, a. 2, ad 2).

5. Généralement, en son progrès, le repentir, tout en s'intensifiant, se simplifie. Le pénitent après avoir d'abord détesté ses péchés un à un à mesure qu'il se les rappelait, les hait à la fin en bloc sans songer nettement à chacun d'eux en particulier

Mais sous cette continuité apparente il y a en réalité discontinuité. Au moment de la justification, lorsque l'attrit devient contrit, ce n'est pas son attrition qui s'épanouit en contrition. La raison en est double. D'abord les mots *attrition* et *contrition* désignent à proprement parler non des habitus mais des actes. Or dans notre vie spirituelle, quand la disposition qui le produisait se modifie, un acte ne se transforme pas, il cesse, et un autre lui succède. Ainsi cesse l'acte de foi informe quand la charité entre dans l'âme ; ainsi en même temps cesse l'acte d'attrition. En outre l'acte de contrition qui commence alors sort d'un habitus tout nouveau. Les habitus des vertus morales infuses ne peuvent être informes. Ils supposent une orientation stable de la volonté vers Dieu, que seule donne la présence de la charité. L'habitus surnaturel de pénitence n'est donc infus dans l'âme qu'avec la charité même [1]. Sans doute les actes de repentir qui ont précédé avaient déjà un objet surnaturel, car la réparation du péché y était appréciée à la lumière de la foi ; sans doute ils se produisaient sous la motion d'une grâce actuelle ; sans doute ils pouvaient, en se répétant, avoir créé dans l'âme une disposition de pénitence. Mais cette disposition demeurait naturelle, acquise ; maintenant une disposition nouvelle, toute gratuite, commence [2].

Elle commence et remplace l'autre. Elle en conserve matériellement l'acquis (la facilité d'exercice par exemple), mais de cet acquis elle prend tous les éléments entièrement à son compte, et au sens profond du mot les transforme, en leur donnant une forme nouvelle, la sienne. Si bien que la disposition d'attrition elle-même disparaît, et que le pénitent justifié n'en peut plus faire d'acte, alors que jusque-là, au contraire, le plus petit, le plus faible acte de contrition lui était impossible [3].

(*In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 2, sol. 6 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. II, a. 6) ; *S. th.*, Iª-IIªᵉ, Q. CXIII, a. 5, ad 3).

1. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 3 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. I, a. 3 ; l'ad 3 du *Commentaire sur les Sent.* n'est pas reproduit par le *Suppl.*. ni son second sed contra).

2. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 1, sol. 3, sed contra : « Naturalia non fiunt gratuita secundum communiorem opinionem. Sed naturale dicitur quod est ante gratiam ; et sic attritio inter naturalia computabitur. Ergo non potest fieri contritio, cum sit gratuitum bonum ».

3. *In IV Sent.*, Dist. XVI, Q. II, a. 2, sol. 2 : « Talis autem displicentia dolor contritionis dicitur, quando est gratia informata ». — *De Verit.*, Q. XXVIII, a. 8 : « Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio ; et similiter omnis actus fidei gratiae conjunctus est fidei formatae actus. Ergo actus fidei informis et attritio.. tempore praecedunt gratiae infusionem ». — *Ibid.*, ad 3 : « Contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris sed secundum informationem gratiae ; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio ». — *Ibid.*, ad 1 quod in contrarium objicitur: « Contritio est a gratia sicut ab informante ».

Tout cela est également vrai, remarquons le bien, dans les justifications qui s'opèrent par la réception réelle du sacrement de Pénitence, et dans celles qui s'opèrent sans lui, avec le seul désir de l'absolution. Dans les deux cas le repentir qui précède le pardon et y prépare n'est qu'attrition ; dans les deux cas celui qui l'accompagne est contrition. Ainsi serait-il faux de dire : « Pour être jus- » tifié sans absolution il faut avoir fait un acte de contrition avant » la justification même » ; avant la justification, en effet, cet acte est absolument impossible. Et également faux d'affirmer : « Le » Sacrement justifie sans contrition» ; au moment même où il justifie, l'acte d'attrition fait nécessairement place à un acte de contrition [1].

En quoi diffèrent donc les deux cas ?

En ceci que pour pardonner sans absolution Dieu comme préparation exige une certaine ferveur d'attrition et qu'Il ne l'exige pas pour pardonner par l'absolution.

Dans les deux cas en effet, et sous peine de disparaître, l'attrition doit être une douleur surnaturelle et sincère, contenir la résolution de réparer le péché, porter sur toutes les fautes mortelles commises, s'inspirer d'un commencement d'amour désintéressé pour Dieu, admettre qu'offenser la Majesté Divine est le plus grand mal du monde. Supprimez un seul de ces caractères, vous la supprimez elle-même, et avec elle toute possibilité de pardon. Mais une attrition sans ferveur peut être une attrition vraie, une attrition souveraine. En quoi, dès lors, son manque d'intensité empêcherait-il la justification par le Sacrement ? Que faut-il pour que celui-ci produise la grâce ? Que le pécheur ne mette pas obstacle à son action. Mais il n'en met pas du moment qu'il est vraiment attrit, sincèrement attrit, et que par suite sa démarche n'est pas un mensonge. A cette religieuse loyauté se réduit la dévotion requise [2].

En dehors du Sacrement au contraire il est normal qu'une attrition sans élan ne suffise pas. Si elle suffisait, ne serait-ce pas une exception fort singulière aux règles générales du progrès moral ? Que faut-il pour que grandissent les vertus acquises ? Des actes intenses de ces vertus [3]. Que faut-il pour que, sans sacrement, croisse

1. Cette dernière remarque s'applique à tous les sacrements lorsque leur effet, même accidentel, est de justifier. Voici un texte net à propos de l'Extrême-Onction : « Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et Confirmatione potest accidere » (*In IV Sent.*, Dist. XXIII, Q. I, a. 2, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. XXX, a. 1), ad 2).

2. *In IV Sent.*, Dist. IV, Q. III, a. 2, sol. 2, ad 3.

3. *S. th.*, Ia-IIae, Q. LII, a. 3.

la charité ? Des actes intenses de charité encore [1]. Comment supposer que ce progrès incomparable qu'est le passage de l'état de péché à l'état de grâce, ce progrès supérieur à tout autre, n'ait pas des exigences égales ?

Ainsi, pour être pardonné avant de recevoir l'absolution, le pécheur doit-il éprouver, en sa volonté, une profonde douleur de ses fautes, et cette douleur elle-même doit s'inspirer d'un ardent amour de bienveillance pour Dieu, d'un amour dégagé, par son ardeur même, des motifs intéressés qui ont pu le préparer et qui peuvent encore l'appuyer et le soutenir, comme d'utiles contreforts, mais ne doivent plus le dominer. Cet acte fervent d'attrition succède généralement à d'autres plus faibles, car la grâce qui permet au pénitent de le produire ne lui est généralement pas donnée de suite, mais seulement après qu'il a utilisé de son mieux d'autres grâces moins puissantes [2]. Rude montée au cours de laquelle bien des arrêts, bien des retours en arrière, peuvent tout compromettre. A quel moment tout est-il assuré ? Quelle force doit avoir atteint le repentir pour attirer la grâce sanctifiante ? La morale vivante n'admet guère de telles précisions, et nous touchons ici au mystère de la grâce, au double mystère de la vie surnaturelle et de l'amour. Retenons que le repentir doit être alors ardent et pur, et ne nous perdons pas en efforts de vaine curiosité [3].

L'absolution au contraire permet au pénitent de brûler les étapes : elle le fait passer sans arrêt et d'un seul coup d'une attrition faible à la contrition ; elle lui donne la grâce et la charité, alors que son amour de souveraine bienveillance est sans vigueur et tout dominé encore par la crainte de l'enfer et la concupiscence des biens éternels [4]. Bien entendu, si ses dispositions

1. *S. th.*, II^{a}-II^{ae}, Q. XXIV, a. 6, c. et ad 2.

2. En toutes les étapes de ce progrès s'applique l'axiome *Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*. Quand le pécheur utilise à plein une grâce, la grâce supérieure lui est offerte.

3. *De Verit.*, Q. XXIV, a. 15, c. circa finem. — Cf. Bossuet : « Quando id contingat aut quomodo, quam expedito a concupiscentia et inolitis cupiditatibus animo, aut quam fixo dilectionis gradu sciri non potest nec expedit. Sufficit autem ut fieri certa fide credamus, neque ulterius caeci et curiosi conemur » (*De Doctrina concilii Tridentini circa dilectionem in Poenitentia requisitam*, XXVI, circa finem).

4. Non seulement cette doctrine de saint Thomas peut se conclure de sa doctrine générale sur le progrès moral et sur les sacrements, mais elle se trouve exprimée avec une clarté suffisante soit au sujet du Baptême, soit au sujet de la Pénitence (le cas est le même) dans quelques textes du quatrième Livre du *Commentaire sur les Sentences*, qui s'éclairent si on les rapproche les uns des autres. Voici les deux principaux : *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. I, a. 3, sol. 2, ad 3 : « Per Baptismum etiam adulti gratiam suscipere possunt in dormiendo (c'est le cas spécial que veut expliquer saint Thomas en ce passage), quia quamvis non adsit actualis dispositio ex actuali

sont meilleures, il en profite et reçoit une grâce plus abondante [1].

Ainsi diffèrent les deux justifications.

Laquelle est la plus fréquente ? Arrive-t-il souvent que les chrétiens coupables de fautes mortelles aient recouvré la grâce avant d'être absous par le prêtre ?

Le concile de Trente n'a rien précisé sur ce point : Cela arrive parfois, « *aliquando* », dit-il [2].

Certains passages de saint Thomas sont aussi vagues[3]. Mais dans d'autres il affirme que c'est le cas ordinaire [4]. Aussiestime-t-il que, si l'on doit encourager les pécheurs à confesser leurs fautes le plus tôt possible, ils peuvent cependant, sans négligence coupable, différer leur confession jusqu'au temps de Pâques [5].

---

motu voluntatis, adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii praecedente. Qui quidem quandoque ad gratiam percipiendam sufficienter disponit, et tunc gratia infunditur statim, ut dictum est ; quandoque autem insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum... Et proter hoc sine sacramento nullus adultus justificari potest nisi actualiter motu liberi arbitrii existente ; sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitrii prohibens fictionem ». — *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 5, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. X, a. 1) : « In actu confessionis et absolutionis... remissio peccatorum daretur si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiae non praeberet ». — Peut-être faut-il ajouter le texte suivant, dont la portée demeure vague *(In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. II, a. 5, sol. 3 ; *S. th., Suppl.*, Q. V, a. 3) : « [*Dolor peccati commissi*] potest esse adeo parvus quod non sufficiat ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine ; sicut etiam amor potest esse ita remissus quod non sufficiat ad rationem caritatis ». — Enfin dans le *Quodl.* I, a. 3, ad 2, saint Thomas affirme à propos de l'amour naturel des créatures pour Dieu : « Naturali dilectione qua Deus super omnia diligitur, potest aliquis magis et minus uti ; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam ».

1. Saint Thomas affirme l'influence générale des dispositions de l'âme sur l'abondance de grâce reçue. Il le fait en maints passages : à propos de la grâce (*S. th.*, Ia-IIae, Q. CXII, a. 4), à propos de la charité (*S. th.*, IIa-IIae, Q. XXIV, a. 3, ad 1 ; *In III Sent.*, Dist. XXXI, Q. I, a. 4, sol. 1 ; *Quodl.* IX, a. 13 ; *In Matth.*, ch. XXV, n° 2, sur vt. 15), à propos du Baptême (*S. th.*, IIIa P., Q. LXIX, a. 8) et du sacrement de Pénitence lui-même (*S. th.*, IIIa P., Q. LXXXIX, a. 2, ad 2). — Le concile de Trente l'affirmera de même (Sess. VI, ch. 7).

2. Sess. XIV, ch. 4. — Le *Catéchisme* du Concile insiste sur la difficulté de la justification avant l'absolution. Peut-être cette insistance s'explique-t-elle en partie par les attaques protestantes contre le Sacrement.

3. *In IV Sent.*, Dist. XXII, Q. II, a. 1, sol. 3 ; *Contra Gent.*, IV, 72, circa finem ; *Quodl.* IV, a. 10, ad 3.

4. *Quodl.* IV, a. 10 : « Sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis in quibus, ut plurimum, contritio praecedit tempore confessionem et absolutionem » (*Le contexte montre qu'il s'agit bien de la contrition au sens propre, justifiant immédiatement le pécheur*). — *In Joan.*, ch. XI, leç. 6, n° 6 (sur vt. 44) : « Ad Baptismum plerumque accedunt pueri non ante Baptismum justificati, qui in Baptismo remissionis gratiam consequuntur ; sed ad absolutionem consequendam accedunt adulti plerumque antea per contritionem remissionem consecuti ».

5. *Quodl.* I, a. 11. Citons seulement ces mots de la réponse à une objection : « Morbus corporalis, nisi per medicinae remedium exstinguatur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturae fuerit exstinctus ; morbus autem peccati exstinguitur per contritionem ; unde non est simile ». — Dans les *Collationes de Pater Noster*

Peut-être, au premier moment, cet optimisme étonnera-t-il un peu certains esprits, habitués à une conception plus mécanique, plus étroitement canalisée de l'action de la grâce. Qu'ils se rappellent que la Bonté Divine est capable d'agir en dehors des sacrements aussi bien que par eux. Qu'ils se rappellent que le pardon obtenu en dehors des sacrements est donné en dépendance d'eux, puisqu'il exige le désir de les recevoir et n'en supprime aucunement l'obligation. Qu'ils se souviennent que l'absolution demeure un moyen de justification particulièrement facile, qu'en faisant brûler les étapes elle supprime les longueurs, les dangers, les fatigues du chemin que le pécheur devrait suivre pour aboutir à l'amour de bienveillance intense. Qu'ils considèrent enfin qu'elle augmente la charité dans les âmes déjà en état de grâce [1]. Peut-être alors le rôle que lui assigne saint Thomas leur apparaîtra-t-il, malgré tout, comme suffisamment grand.

D'autant plus que de magnifiques effets secondaires s'ajoutent à l'effet principal du Sacrement.

Les grâces sacramentelles offrent toutes, en effet, des modalités spéciales, tenant au rôle que chaque sacrement doit jouer dans la vie chrétienne. La grâce de la Pénitence est une grâce de guérison spirituelle : elle assainit les parties de l'âme gangrenées par le péché et tend à détruire les germes malsains qui voudraient y recommencer leur œuvre de mort ; elle donne droit à recevoir de Dieu, en temps opportun, des secours plus puissants contre les tentations, et rend ainsi les résolutions plus efficaces, plus capables de s'adapter sans faiblir aux circonstances concrètes du lendemain, aux difficultés les plus imprévues [2] ; elle augmente la valeur de la satisfaction imposée

---

(Carême 1273), il enseigne de même que la contrition est le moyen normal de rémission des péchés, ce qui ne supprime pas d'ailleurs la nécessité de la confession : « Culpa remittitur in contritione, quae est cum proposito confitendi et satisfaciendi » (sur les mots : Dimitte nobis...). — Même doctrine dans la *Somme théologique*, où en parlant des trois actes du pénitent, il déclare : « Actus primus poenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio ; alii vero sequentes actus poenitentiae procedunt jam ex gratia et virtutibus » (III[a] P., Q. LXXXIX, a. 1, ad 2).

1. *In IV Sent.*, Dist. XVII, Q. III, a. 5, sol. 1 (*S. th., Suppl.*, Q. X, a. 1) ; Dist. XVIII, Q. I, a. 3, sol. 2 (*S. th., Suppl.*, Q. XVIII, a. 2). — Le Baptême agit de la même façon (*S. th.*, III[a] P., Q. LXIX, a. 4, ad 2 ; *In Psalm.* XXXI, n° 3, sur vt. 5).

2. *S. th.*, III[a] P., Q. LXII, a. 2, c. et ad 3 ; Q. LXV, a. 1. — Le repentir, rappelons-le, contribue à produire tous ces résultats au double titre de matière du rite sacramentel et de *res et sacramentum* (*S. th.*, III[a] P., Q. LXXXIV, a. 1, ad 3). — Notons enfin que si l'on admet la possibilité pour le sacrement de Pénitence d'être informe et valide, on donne à sa grâce une nouvelle portée. Elle pourrait être, pour ainsi dire, mise en réserve par Dieu, et justifier plus tard le pécheur. Sur cette question de la reviviscence de la Pénitence, consulter en particulier CAJÉTAN, Op. *De Confes-*

par le confesseur [1]. De la sorte, même quand elle tombe en une âme déjà réconciliée, elle lui donne efficacement part aux mérites de la Passion du Christ.

Ainsi, soit dans la réception réelle du sacrement de Pénitence, soit avant elle, s'opère la justification ; ainsi passant de l'attrition à la contrition, le pécheur devient-il l'ami de Dieu. Mais il faut pour cela, toujours, que son attrition soit une attrition d'amour.

Telle est, sur le repentir qui prépare à l'absolution, la doctrine de saint Thomas. Attaché à la tradition de l'Église, il constate qu'elle ne sépare pas repentir et amour de Dieu. Avec une hardiesse tranquille, il applique ce principe général au cas délicat du pardon des péchés par le sacrement de Pénitence. Non qu'il accepte la dure théorie de la majorité des théologiens de son temps. Ceux-ci exigent avant l'absolution la contrition parfaite. Pour lui, au contraire, la contrition parfaite n'est pas nécessaire, la contrition que ne parfait pas la charité, l'attrition, suffit. Mais cette attrition doit être vraiment une contrition, un mouvement de pénitence, elle doit s'inspirer d'un amour de surnaturelle et souveraine bienveillance pour Dieu ; les motifs inférieurs, crainte et espérance, en préparent seulement la naissance. Quand les pécheurs, ainsi attrits, reçoivent l'absolution, ils sont justifiés par l'action du rite sacramentel. Leur attrition alors fait place à la contrition parfaite, parce que l'amour de simple bienveillance qui l'inspirait fait place à un amour supérieur, la charité, qu'il faut regarder (et ici saint Thomas innove encore) comme une véritable amitié pour Dieu.

Ainsi, traditionnel et hardi à la fois, soutient-il, dans le problème de la préparation à l'absolution, la théorie moyenne de l'attrition d'amour.

Trois siècles plus tard, en face des négations protestantes, les Pères de Trente agiteront le même problème. Ils n'imposeront rien

---

sione, Q. V ; Sylvestre de Ferrare, *Comment. in Contra Gent.*, IV, 72 ; Jean de Saint-Thomas, *Cursus Theologicus*, De Sacramentis, Disp. XXIV, a. 1, dub. 6, circa finem ; de Sacramento Poenitentiae, Disp. XXXIII, a. 5 (n. 19 et seq.), et a. 6. — Voir aussi, bien qu'il ne l'applique pas au sacrement de Pénitence (il ne croit pas qu'il puisse être informe et valide), la thèse du P. F. Marin-Sola, O. P (*Divus Thomas*, Fribourg, janvier 1925, pp. 49-63).

1. *S. th.*, III[a] P., Q. XC, a. 2. — Cette question de la satisfaction mériterait une étude spéciale. Notons seulement ici le rôle qu'y joue le degré d'intensité de la contrition (*In IV Sent.*, Dist. XV, Q. I, a. 3, sol. 3 (*S. th.*, *Suppl.*, Q. XIX, a. 3), ad 1; *Contra Gent.*, III, 159 ; IV, 72).

à la foi : c'était inutile. Mais ils marqueront leurs préférences pour la même théorie moyenne. En outre ils feront au Docteur Angélique le grand honneur de lui emprunter l'énumération des étapes normales de la préparation aux sacrements de la justification :

« *Après avoir cru aux promesses de Dieu, craint sa Justice, espéré* » *en sa Miséricorde, les pécheurs,* diront-ils, *commencent à L'aimer,* » *et éprouvent alors de leurs fautes le regret nécessaire* ».

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5

PREMIÈRE PARTIE

L'ATTRITION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE . . . 6

CHAPITRE PREMIER. — COMMENT SE POSE LA QUESTION DE L'ATTRITION AU MOMENT OÙ S'OUVRE LE CONCILE.

Tradition des Pères de l'Église. — Écoles théologiques du moyen âge. — Réforme protestante. — Cajétan et les docteurs de Salamanque. — Rigoristes, modérés, libéraux. 7

CHAPITRE II. — LA VIe SESSION DU CONCILE.

La préparation des infidèles au Baptême et des chrétiens pécheurs à l'Absolution. — Troisième canon et sixième chapitre. — Commencer à aimer Dieu, source de toute justice. — Sept mois de travail. — Majorité du six décembre. — Quatorzième chapitre. — Le Concile favorise la thèse modérée sans l'imposer. 19

CHAPITRE III. — LA XIVe SESSION DU CONCILE.

La contrition et l'attrition dans le sacrement de Pénitence. — Les deux préparations de la session. — Le repentir d'après les premiers chapitres et canons. — Le sermon de Luther sur la Pénitence. — Le cinquième canon. — Le quatorzième chapitre : le mot attrition. — Question de méthode. — L'histoire de la rédaction du décret. — A Bologne en 1547 : discussion sur la vraie contrition. — A Trente en 1551 : confusion verbale ; affirmations de la nécessité de l'amour ; échec des libéraux. — Le Concile continue à favoriser la thèse modérée. 40

CHAPITRE IV. — DEPUIS LE CONCILE.

Enseignement catholique au lendemain du Concile. —Origine de la controverse entre attritionnistes et contritionnistes. — Attitude de l'Église. — Conclusion 70

SECONDE PARTIE

L'ATTRITION D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN. . . . 79

CHAPITRE PREMIER. — LA VERTU INFUSE DE PÉNITENCE.

Ses deux éléments : la douleur des péchés passés, la volonté de les faire disparaître. — Ces éléments naissent d'un sentiment plus simple d'aversion pour le péché. — Le péché offense Dieu et nous cause un dommage. — Sa malice essentielle est l'offense de Dieu, que nous devons aimer pour Lui-Même et par-dessus toutes choses. — La pénitence doit porter sur cette malice fondamentale ; elle se définit donc : la douleur de l'offense que nos péchés ont faite à Dieu avec la volonté de réparer cette offense. — Elle porte nécessairement sur tous les péchés mortels et les regarde comme le plus grand des maux. — Rapports spéciaux entre la vertu infuse de pénitence et la charité : la charité suffirait à inspirer directement haine et douleur de l'offense divine ; elle meut la justice à réparer cette offense et donne à la réparation sa valeur ; elle meut la prudence à nous mettre en garde contre les péchés futurs. — Après une vie de péchés la pénitence est difficile. 83

CHAPITRE II. — L'ACTE DE CONTRITION.

Nécessité d'un acte libre de la vertu de pénitence pour la justification. — Effets du sacrement de Pénitence. — Liaison de la vertu et du Sacrement ; la contrition « douleur du péché, accompagnée de la volonté de se confesser et de satisfaire selon l'avis du confesseur ». — Cette liaison, commencée en la volonté, s'achève dans le rite sacramentel lui-même 96

CHAPITRE III. — L'ACTE D'ATTRITION.

L'attrition est une contrition imparfaite, c'est-à-dire non informée par la charité ; elle n'est pas soumise à l'influence de la crainte filiale proprement dite. — Elle suffit comme préparation au sacrement de Pénitence. — Elle doit être loyale. — Ce devoir de loyauté et les exigences générales de la pénitence obligent

à voir en elle une vraie contrition ; elle suppose un amour de souveraine bienveillance pour Dieu. — Elle est nécessaire à l'existence du Sacrement. — La doctrine enseignée par saint Thomas est celle que favorisera plus tard le concile de Trente . 105

Chapitre IV. — Du péché au seuil de l'attrition,

Les six principes de la contrition parfaite pour saint Thomas d'Aquin. — De ces six principes, les quatre premiers (action de Dieu, foi, crainte servile, espérance) peuvent seuls précéder la justification ; les deux derniers (charité et crainte filiale) ne peuvent exister avant la justification elle-même. — On peut utiliser cette analyse pour savoir comment en l'âme pécheresse se prépare l'attrition, pour distinguer les mouvements qui la précèdent (foi, crainte servile, espérance) de ceux qui l'accompagnent (commencement d'amour, humble soumission). — Cette façon de faire a été celle du concile de Trente. — Rôle de la foi, de la crainte de l'enfer, de l'espérance. — La foi suppose un certain appétit surnaturel des biens éternels. — La crainte, quand elle ne s'accompagne pas de servilité, libère de l'attrait du péché et pousse à aimer Dieu pour éviter l'enfer. — L'espérance dispose plus fortement à cet amour 117

Chapitre V. — De l'attrition à la contrition.

La charité a un autre objet formel que le simple amour surnaturel de souveraine bienveillance pour Dieu ; elle est l'amitié de l'homme pour Dieu, et l'amitié se définit : l'amour réciproque de bienveillance qui, dans l'intimité d'un étroit commerce, se fonde sur une ressemblance profonde. — Normalement la contrition est précédée d'attrition. — Continuité apparente et discontinuité réelle de l'une à l'autre. — Passage de l'une à l'autre, par l'absolution ou avant l'absolution : différence et fréquence relative des deux cas. — Conclusion. . . . 133

IMPR. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.269.

Volumes parus dans la Bibliothèque thomiste :

I. — BIBLIOGRAPHIE THOMISTE

par P. Mandonnet, O. P. et J. Destrez, O. P.

1 vol. gr. in-8° de XXI-116 pp. sur 2 col . . **15** fr. *(port en sus)*

II. — LA JUSTICE PRIMITIVE ET LE PÉCHÉ ORIGINEL D'APRÈS S. THOMAS

par J.-B. Kors, O. P.

1 vol. gr. in-8° de XII-176 pp. . . . . **50** fr. *(port en sus)*

(Ce volume n'est livré que dans une collection complète.)

III. — MÉLANGES THOMISTES

1 vol. gr. in-8° de 410 pp. . . . . **100** fr. *(port en sus)*

(Ce volume n'est livré que dans une collection complète.)

IV. — S. THOMAE DE AQUINO SUMMA OPUSCULORUM

Anno circiter 1485 typis edita

Auctore **B. Kruitwagen, O. F. M.**

1 vol. gr. in-8° de VIII-96 pp. . . . . **15** fr. *(port en sus)*

V. — LA LITTÉRATURE QUODLIBÉTIQUE DE 1260 A 1320

par l'abbé **P. Glorieux.**

1 vol. gr. in-8° de 382 pp. . . . . **35** fr. *(port en sus)*

VI. — DAVID DE DINANT

Étude sur son panthéisme matérialiste

par **G. Théry, O. P.**

1 vol. gr. in-8° de 160 pp. . . . . **15** fr. *(port en sus)*

VII. — ALEXANDRE D'APHRODISE

Aperçu sur l'influence de sa noétique

par **G. Théry, O. P.**

1 vol. gr. in-8° de 120 pp. . . . . **15** fr. *(port en sus)*

VIII. — LE " DE ENTE ET ESSENTIA " de S. THOMAS D'AQUIN

Texte. — Introduction. — Notes et Études historiques

par **M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**

1 vol. gr. in-8° de XXX-220 pp. . . . . **25** fr. *(port en sus)*

Volumes parus dans la Bibliothèque thomiste (Suite) :

IX. — LES PREMIÈRES POLÉMIQUES THOMISTES :

I. — LE CORRECTORIUM CORRUPTORII « QUARE »

Edition critique

par **l'Abbé P. Glorieux.**

1 vol. gr. in-8° de LVI-451 pp. . . . . **50 fr.** *(port en sus)*

Dernier volume paru :

X. — L'ATTRITION D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE ET D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN

par **J. Périnelle, O. P.**

1 vol. gr. in-8° de 152 pp. . . . . **17 fr. 50** *(port en sus)*

Sous presse :

PREPOSITINI CANCELLARII PARISIENSIS (1206-1210) OPERA OMNIA

XI. — T. I. ÉTUDE CRITIQUE SUR LA VIE ET LES ŒUVRES DE PRÉVOSTIN

par **le Rév. G. Lacombe, Ph. D.**

Prêtre de l'archidiocèse de San-Francisco,
Ancien élève de l'École des Chartes.

A paraître prochainement :

XII. — T. II. OPERA MINORA PREPOSITINI :

1° Summa contra Hereticos.

2° Summa de Penitentia injungenda.

Cura et studio **Rev. G. Lacombe, Ph. D.**

En raison de l'instabilité des changes, le prix des livres pour l'étranger a été établi sur la base suivante :

Francs français	Francs Belges	Dollars	Livres sterling	Francs suisses	Florins hollandais	Pesetas	Renten-marks	Lires
15.	21.	0.60	0.2 sh. 4	3.	1.20	3.60	2.40	13.50
25.	35.	1.	0.4 sh.	5.	2.	6.	4.	22.50
35.	47.	1.40	0.5 sh. 6	7.	2.80	8.40	5.60	31.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.269

88841
265.6135
Périnelle, J
P418
L'appartion d'après le
265,6135
P418
88841